Eugen MUNTEANU
(coordonator)

Ana-Maria GÎNSAC, Ioan MIHALCEA,
Dinu MOSCAL, Mădălina UNGUREANU
(editori)

Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică şi traductologie

Lucrările Simpozionului Internaţional
„EXPLORĂRI ÎN TRADIŢIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ ŞI EUROPEANĂ”,
ediţia a VI-a, Iaşi, 27-29 octombrie 2016

Tehnoredactor: Florentina CRUCERESCU
Coperta: Manuela OBOROCEANU

ISSN: 2285-5580
ISSN-L: 2285-5580

© Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”, 2018
700109 - Iaşi, Str. Pinului, nr. 1A, tel./fax (0232) 314947
http:// www.editura.uaic.ro email: editura@uaic.ro

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iaşi
Centrul de Studii Biblico-Filologice
„Monumenta linguae Dacoromanorum”
Mitropolia Moldovei şi Bucovinei
Asociația de Filologie şi Hermeneutică Biblică din România

Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică şi traductologie

Lucrările Simpozionului Internațional
„Explorări în tradiția biblică românească şi europeană”

VI
Iaşi, 27-29 octombrie 2016

Eugen MUNTEANU
(coordonator)

Ana-Maria GÎNSAC, Ioan MIHALCEA,
Dinu MOSCAL, Mădălina UNGUREANU
(editori)

Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Iaşi, 2018

CUPRINS

ALOCUȚIUNI 7

CONFERINȚE PLENARE 21

Natalio Fernández Marcos, *Prima traducere a* Septuagintei *în spaniolă* 23

Claudio García Turza, *Traducerile latine ale Bibliei şi originile sintactice ale limbilor romanice* 35

COMUNICĂRI 49

Săndica Bizim, *Consideraţii privind expresivitatea antroponimelor literare de origine biblică* 51

Bogdan-Vlăduţ Brînză, Patima *şi* pătimirea – *rolul lor în demersul de interpretare a Sfintei Scripturi în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul* 63

Ani Ionuţ Constantin, *Curat – necurat şi implicaţiile acestora din Epistola lui Barnaba* 75

Mioara Dragomir, Hronograf den începutul lumii *(ms. 3517). Fragmentul despre traducerea* Septuagintei, *cu titlul cărţilor Pentateuhului în evreieşte – un alt argument că* Hronograful *a fost tradus de Nicolae Milescu Spătarul* 87

Octavian Florescu, *Teofanii sau teorheme? Revelaţii oral-auditive ale lui YHWH în Vechiul Testament:* דבר יהוה *(cuvântul Domnului) şi* נום יהוה *(rostirea Domnului)* 99

Cătălina Mărănduc, **Mihaela Moldoveanu**, **Cenel Augusto Perez**, *Terminologia hranei în texte româneşti ale Noului Testament din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea* 117

Ioan Mihalcea, *Aspecte pragmatice ale proverbului de sorginte biblică* 129

Cosmin Pricop, *Democratizarea* locuirii *logosului? Ioan 1:14b şi câteva direcţii de receptare patristică* 141

Ana-Maria Rotaru, *Concepţia lui Nae Ionescu despre suferinţă* 151

Dragoş Ştefănică, *Epistola către Galateni în ediţiile Bibliei „Cornilescu" (1921 şi 1924). Studiu filologic comparativ* 157

ALOCUȚIUNI

SIMPOZIONUL INTERNAȚIONAL „EXPLORĂRI ÎN TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ ŞI EUROPEANĂ”

Ediția a VI-a, Iaşi, 27-29 octombrie 2016
Sesiunea de deschidere

Participanți: conf. dr. Ioan Lihaciu, Decanul Facultății de Litere, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, ÎPS Teofan Savu, Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei, PS Petru Gherghel, Episcopul Diecezei Catolice de Iași, Eugen Munteanu, Directorul Centrului de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum” (moderator).

Oaspeți de onoare: prof. dr. Claudio García Turza (CILENGUA – Centro Internacional de Investigación de la Lengua Española, La Rioja), prof. dr. Almudena Martínez (Fundación San Millán, La Rioja), prof. dr. Natalio Fernández Marcos, FBA (Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo/ Centro de Ciencias Humanas y Sociales, Madrid).

Eugen Munteanu: Bună ziua, tuturor. Declar deschise lucrările celei de-a şasea ediții a Simpozionului Internațional „Explorări în tradiția biblică românească şi europeană”. Îmi permit, înainte de a continua cu alocuțiunea introductivă pe care am pregătit-o, să-i invit lângă mine pe invitații noştri de onoare, şi anume părintele Vicovan, Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă, care îl reprezintă pe ÎPS Teofan, Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei, părintele Iulian Faraoanu, care este reprezentantul Excelenței Sale Petru Gherghel, Episcopul Diecezei Catolice de Iași, şi domnul conf. dr. Ioan Lihaciu, Decanul Facultății de Litere. Din nefericire, probabil prins în foarte multele solicitări legate de ziua de astăzi, domnul rector nu a putut veni, de aceea îmi permit, în numele domniei sale, să transmit scuzele de rigoare.

În ceea ce mă privește, sunt foarte fericit să îi felicit pe colegii mei de la Centrul de Studii Biblico-Filologice al Universității „Alexandru Ioan Cuza”, pe colegii din Asociația de Filologie şi Hermeneutică Biblică din România şi să le mulțumesc pentru eforturile pe care le-au făcut pentru organizarea celei de-a şasea ediții a Simpozionului nostru. Sunt bucuros – şi aş vrea să le transmit şi tuturor ceva din acest entuziasm – să constat că şi în condiții destul de vitrege reuşim să supraviețuim şi să facem ceva în această țară, în această universitate şi sper să prindem şi a douăzecea ediție a Simpozionului nostru anual. Oricum, a zecea ediție

va fi peste puţin timp. Sunt, de asemenea, fericit eu însumi şi îi felicit şi pe colaboratorii mei pentru faptul că avem împreună acest noroc, această şansă de a ne fi înscris în mod decis pe această traiectorie de cercetare, cea a studiilor biblico-filologice, domeniu de preocupări aflat în emergenţă în spaţiul academic universal. Fiindcă a studia interferenţele multiple între Sfânta Scriptură şi limbile şi culturile moderne reprezintă un domeniu de preocupări extrem de fecund şi foarte actual. Chiar în ţări fără tradiţie în această privinţă – ca să nu punem la socoteală ţările anglo-saxone şi pe cele nordice, unde studiul filologico-istoric al Bibliei în Universitate dublează şi se împleteşte de multă vreme cu perspectiva confesională –, în ţări precum Spania, Franţa, Italia şi altele, constatăm că există câteva nuclee sau centre de cercetare de acest tip. Am avut deci împreună, dragi colegi, şansa de a ne afla în faţa provocării unui început absolut. Acest început al nostru are deja şapte ani, întrucât Centrul de Studii Biblico-Filologice al Universităţii a fost întemeiat în 2009. În cei şapte ani de existenţă, Centrul nostru MLD a reuşit să pună în circulaţia ştiinţifică câteva realizări notabile. Este vorba de faptul că am încheiat împreună şi am sărbătorit anul trecut evenimentul încheierii seriei *Monumenta linguae Dacoromanorum – Biblia 1688*, prin publicarea tuturor celor 25 de volume proiectate. De asemenea, am reuşim să organizăm acest colocviu în fiecare an şi iată-ne acum la a şasea ediţie. Am publicat, în volume separate, actele primelor patru ediţii şi intenţionăm să continuăm în acest sens. Publicăm şi revista „Biblicum Jassyense", ajunsă deja la al V-lea număr. Avem deci reuşite notabile, în raport cu mijloacele mai degrabă modeste din punct de vedere logistic şi financiar. În ultimele decenii Universitatea totuşi a sprijinit proiectele noastre, iar pentru aceasta nu este niciodată în plus să mulţumim rectorilor care ne-au sprijinit până acum în acest proiect care pare să fi căpătat dimensiuni naţionale. Este vorba de foştii rectori ai Universităţii noastre, profesorii Viorel Barbu, Gheorghe Popa şi Gheorghe Oprea. Ultimul în ordine cronologică, dar al cărui sprijin masiv s-a dovedit decisiv, a fost profesorul Vasile Işan, rector al Universităţii în ultimii opt ani. Le aduc mulţumire tuturor, deşi nu sunt prezenţi acum aici, cum obişnuiau să o facă de câte ori marcam festiv apariţia câte unui volum din lunga serie MLD. Sperăm că noua conducere se va înscrie şi ea în această serie şi va sprijini în continuare activitatea noastră.

Acestea fiind zise, nu-mi mai rămâne decât să le mulţumesc întâi şi întâi oaspeţilor noştri de onoare, profesorul Natalio Fernández Marcos, de la Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo, Centro de Ciencias Humanas y Sociales, Madrid, profesorul Claudio García Turza, director fondator al CILENGUA – Centro Internacional de Investigación de la Lengua Española, Universitatea din La Rioja, şi profesoara Almudena Martínez, actuala directoare a CILENGUA.

Să ne dorim ca lucrările de astăzi şi de mâine ale simpozionului nostru să se desfăşoare în mod normal, cu decenţa necesară şi, în speranţa că vom reuşi, de la un an la altul, să ridicăm ştacheta calitativă, vă mulţumesc încă o dată tuturor pentru participare.

Potrivit programului, voi da acum cuvântul oaspeților noștri. Ar trebui să încep cu domnul rector, dar dumnealui nefiind prezent, îl invit pe părintele Ion Vicovan, Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității noastre, delegat al ÎPS Teofan, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei.

Ion Vicovan: Mulțumesc, domnule profesor! Stimate doamne, stimați domni profesori, cuvioșia voastră, delegat al PS Episcop Gherghel, stimat auditoriu, după cum a spus domnul profesor Munteanu, sunt delegat de părintele mitropolit Teofan, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, să îl reprezit la acest eveniment. Părintele mitropolit își cere scuze pentru faptul că nu poate fi prezent personal la această manifestare academică de excepție, motivat de faptul că, după cum se știe, legat și de cuvântul *tradiție* din titlul simpozionului, astăzi se desfășoară la București o mare sărbătoare a României închinată Sfântului Cuvios Dimitrie cel Nou, ocrotitorul Bucureștilor. Dacă în această aulă are loc o manifestare academică deja tradițională, aflată la a șasea ediție, la București tradiția este mult mai veche, și anume începând cu anul 1774. ÎPS a ținut să delege pe cineva, adică pe subsemnatul, pentru a-și exprima prețuirea față de cei care lucrează la acest proiect, în mod deosebit față de domnul profesor Eugen Munteanu, care este, după cum se știe, sufletul acestui proiect. Menționez mai întâi că, în urmă cu aproape un an, la 30 octombrie 2015, când a avut loc o manifestare festivă prilejuită de închiderea sau de finalizarea acestui proiect, „Monumenta linguae Dacoromanorum", în Sala Senatului a Universității, părintele mitropolit s-a bucurat să fie prezent. Mitropolia Moldovei și Bucovinei, după cum se poate vedea și din documentele Simpozionului, este de data aceasta co-organizatoare a acestui eveniment. Dorim așadar mult succes invitaților la lucrările simpozionului care se deschide astăzi, pe o temă cu totul excepțională. Părintele mitropolit s-a declarat încântat de tema de cercetare propusă, care este foarte importantă și care, după cum spunea domnul profesor Eugen Munteanu, se înscrie într-un cadru de preocupări mai larg, european și academic. Nu este o temă doar de conjunctură, cum se întâmplă frecvent în ultima vreme, din păcate, ci reflectă un proiect consistent, vital aș putea spune, și care, din fericire, pentru a repeta cuvântul domniei sale, este unul de mare deschidere. În același timp, constatăm și ne bucurăm de faptul că simpozionul dumneavoastră este deschis spre toți cercetătorii din domeniul biblic, de oriunde ar veni. După cum am am văzut și în program, vor fi prezenți foarte mulți participanți din partea facultăților de teologie ortodoxă și romano-catolică, și nu numai teologi, ci și filologi, care vor avea contribuții pe teme biblice, din perspectivă teologică, filologică, hermeneutică, istorică și așa mai departe.

După cum a remarcat domnul profesor Munteanu, anul trecut s-a încheiat, printr-o reuniune festivă, acel proiect admirabil, „Monumenta linguae Dacoromanorum", prin care s-a dus la bun capăt o inițiativă mai veche. Cele douăzeci și patru sau douăzeci și cinci de volume, la care au lucrat peste patruzeci de cercetători, finalizează cu succes un proiect început spre sfârșitul anilor '80, finalizat cu rezultate deosebite, cum spuneam, în decursul anului trecut. Ca istoric al bisericii, aș remarca faptul că, dacă *Noul Testament de la Bălgrad* a apărut în anul 1648, *Vechiul Testament*, care a

constituit şi constituie fundamentul de cercetare pentru acest proiect, „Monumenta linguae Dacoromanorum", a fost tradus iniţial de către Nicolae Spătarul Milescu şi a fost revizuit la Iaşi de către Sfântul Mitropolit cărturar Dosoftei al Moldovei. Biblia integrală s-a tipărit la Bucureşti în anul 1688, acest fapt arătând că în toate cele trei ţări româneşti au fost în decursul timpului preocupări din punct de vedere biblic. Însă bucuria noastră deosebită, a celor de la Iaşi, este că acum, după anii '90, acest proiect are un centru de greutate foarte important la Iaşi. Au mai fost preocupări în domeniu. Aş aminti că în anul 2000 a fost lansată la Bucureşti *Biblia* numită *Jubiliară*, în traducerea părintelui mitropolit Bartolomeu Anania, un cunoscut filolog. Dar era doar una jubiliară, aceasta este una ştiinţifică, critică şi aşa mai departe, cu tot felul de analize. Şi este mare bucuria să constatăm că în ultima vreme s-a conturat la Iaşi un centru de cercetare foarte puternic, care adună specialişti distinşi din toată ţara, precum şi oaspeţi din străinătate. Toate aceastea se datorează, o repet, mai ales domnului profesor Eugen Munteanu, pe care îl numesc din nou, cu temei, sufletul acestui proiect. Despre Biblie sau Cartea cărţilor aş îndrăzni să spun doar două elemente. Mai întâi, faptul că titlul este mai mult decât sugestiv: Cartea cărţilor. Mai circulă din când în când zicerea potrivit căreia cărţile din cărţi de scriu, însă aceasta, Biblia sau Sfânta Scriptură, este cartea de căpătâi, care a schimbat, putem spune, faţa lumii. Ceea ce este foarte important. De asemenea, Biblia sau Sfânta Scriptură este fundamentul creştinismului dintotdeauna şi până astăzi. Toţi Sfinţii Părinţi şi atâţia alţi scriitori şi oameni de cultură s-au orientat şi au primit ca fundament de viaţă tocmai conţinutul Sfintei Scripturi. Aş aminti faptul că, în *Evanghelia după Ioan*, Sfântul Apostol Petru, referindu-se la Sfânta Scriptură, o numeşte „cea care conţine cuvintele vieţii veşnice". Iar psalmistul Davind, referindu-se la legea lui Dumnezeu, în Psalmul 118, alcătuieşte un imn de laudă adus acesteia. Cred că este foarte important, domnule profesor, privitor la tradiţia noastră românească mai veche, la folclorul nostru, de văzut receptarea Bibliei la poporul de rând. Nu ne referim la marii specialişti, la cei care au tradus, care au prelucrat, care au realizat analize filologice, critice şi aşa mai departe. Cred că este foarte important de văzut şi cum a fost receptată Biblia, Cartea cărţilor sau Sfânta Scriptură, cum o mai numim, de către poporul de rând. Pentru că sunt multe proverbe româneşti care sunt fundamentate tomai pe conţinutul Sfintei Scripturi.

Părintele mitropolit susţine, pe lângă această activitate, şi alte activităţi ale dumneavoastră. După cum ştiţi, şi-a exprimat disponibilitatea pentru colaborări multiple şi de aceea vă felicită pentru acest proiect şi pentru manifestarea care se află acum la cea de-a şasea ediţie. Vă dorim să fiţi mai departe sufletul cât mai multor ediţii şi să aveţi în continuare rezultate deosebite, comparabile cu proiectul încheiat. Aş evoca în final ceea ce rostea cu mulţi ani în urmă, cu mai multe decenii în urmă, marele om de ştiinţă, academicianul Simion Mehedinţi, şi anume că un om, ca şi un popor, valorează în sine atât cât a înţeles din Sfânta Evanghelie. Scriptura nu este doar o carte pentru studiu, ci este sau trebuie să devină un mod de viaţă. Mulţumim şi vă felicităm pentru toată această lucrare frumoasă, academică, culturală

şi duhovnicească în acelaşi timp şi vă asigurăm de tot sprijinul părintelui mitropolit pentru proiectele dumneavoastră pe această linie şi nu numai atât. Mulţumesc!

Eugen Munteanu: Mulţumesc foarte mult părintelui decan Ion Vicovan pentru cuvintele frumoase pe care, în numele ÎPS Teofan, ni le-a adresat. Venind din partea unei autorităţi simbolice atât de înalte, aceste cuvinte şi aceste aprecieri ne bucură, dar ne şi motivează şi ne sprijină în activitatea noastră, îndemnându-ne să ne continuăm munca. Înainte de a merge mai departe, aş vrea să mă refer pe scurt la o remarcă a părintelui Vicovan. Într-adevăr, problema receptării Sfintei Scripturi în cultura populară românească este foarte importantă şi puţin studiată. Este una din temele pe care eu le-am formulat ca atare şi încerc să găsesc pe cineva capabil, cu pregătirea de bază necesară, unul sau doi tineri care vor să studieze lucrul acesta, eventual ca teze de doctorat. Sunt de altfel destule zone neexplorate, şi nu numai în cultura populară, dar şi în cea scrisă. Nu ştim prea bine, de exemplu, cum a fost citită şi întrebuinţată ca reper Sfânta Scriptură în trecutul nostru cultural, cine, ce, cât, ce ediţii a citit, când le-a citit, cum le-a interpretat şi inserat în texte. Sunt acestea întrebări pe care toţi ni le punem şi sunt răspunsuri foarte importante pe care le aşteptăm. Probabil că cu timpul şi cu ajutorul lui Dumnezeu vom găsi oamenii potriviţi să le cerceteze şi să ne dea măcar o parte din răspunsuri. Sub îndrumarea noastră au fost susţinute, unele s-au şi publicat deja, teze de doctorat cu tematică biblică, precum cele despre cromatica biblică (Silvia Baltă), teonimia biblică (Ana-Maria Gînsac), traductologie biblică (Ioan Florin Florescu), zoonimie biblică (Cristina Cărăbuş), fitonimie biblică (Anuţa Ardelean), frazeologie biblică (Maria Moruz), Rugăciunea domnească (Iosif Camară). Mai recent domnul Ioan Mihalcea, un tânăr doctorand, a acceptat să studieze exact ce sugeraţi dumneavoastră, şi anume receptarea în limba română a proverbelor biblice. Spuneaţi, părinte, cărţile se scriu din cărţi şi toate celelalte cărţi se scriu din Sfânta Scriptură. Într-adevăr, eu am credinţa că unul dintre cele mai fascinante evenimente culturale din istoria umanităţii este *Septuaginta*, traducerea din ebraică în greacă a Vechiului Testament, pe la jumătatea secolului al III-lea î.Hr. Este o operă de o importanţă covârşitoare, fiindcă arată rezolvarea magnifică a confruntării acerbe între cele două mari naţiuni ale antichităţii, cea grecească şi cea iudaică, ambele cu vocaţia universalităţii. Cele două mari culturi ale antichităţii trebuiau să se întâlnească cumva. S-au întâlnit până la urmă, fiindcă creştinismul este rezultatul acestei întâlniri, dar înainte a existat acest act cultural de excepţie al *Septuagintei*, care este un text fascinant. Multă vreme, îngrădiţi de prejudecăţi, filologii au considerat *Septuaginta* o traducere oarecare, aproximativă şi plină de greşeli. Faptul în sine, dimensiunea şi dificultăţile de înţelegere, implicaţiile hermeneutice etc. fac din această operă o veritabilă paradigmă pentru actul creator care este traducerea. Nu există în istoria culturii un alt text de complexitatea *Septuagintei*, care să ilustreze atât de bine şi de complet fenomenul traductiv. Înaintaşii noştri din secolul al XIX-lea, cei care au creat lingvistica modernă, ignorau Biblia ca sursă de material pentru studiu, afirmând că, fiind o traducere, ar fi lipsită de autenticitate! Or, spunau ei, doar limbile populare vorbite ar putea furniza texte originare. Concepţia aceasta a avut la bază o imensă

eroare, căci traducerea este ea însăşi un act verbal autentic, este una din formele de existenţă originare ale limbajului, contactele între indivizi sau comunităţi vorbind limbi diferite fiind la fel de vechi ca limbajul însuşi. De ce să dai traducerile biblice la o parte? Mai ales că Biblia reprezintă, pentru investigaţiile comparative şi diacronice, textul ideal, deoarece îţi pune la dispoziţie unul şi acelaşi conţinut, dar în epoci diferite, în varietăţi diferite. Textele biblice sunt ideale pentru a studia dinamica evolutivă a limbilor! Tradiţia biblică textuală românească este una dintre cele mai bine articulate şi mai vizibile din cultura europeană. Există aproximativ douăzeci de ediţii tipărite importante ale Bibliei integrale în limba română, ca să nu mai vorbim de sutele de ediţii parţiale. Aşadar, domeniul studiilor biblice poate contribui foarte eficient la profesionalizarea unui tânăr filolog. Şi în ceea ce mă priveşte, încă o dată îi felicit pe colaboratorii noştri mai tineri şi îi îndemn să persevereze pe calea aceasta. Mulţumim încă o dată, părinte Ion Vicovan. Rog acum pe părintele Iulian Faraoanu să rostească cuvintele de salut ale părintelui Petru Gherghel, Episcopul de Iaşi.

Iulian Faraoanu: Stimaţi domni profesori, dragă părinte decan, vă prezint un salut din partea Episcopului Petru Gherghel şi din partea mea. Aş dori ca prin intervenţia scurtă pe care o voi avea aici să punctez două aspecte. Mai întâi, un scurt comentariu privitor la titlu: *Explorări în tradiţia biblică românească şi europeană*. Sunt trei termeni aici care cred că merită să fie scoşi în evidenţă. În primul rînd, *Biblia*. Biblia este Cartea cărţilor, cum amintea şi colegul meu, părintele decan, este o capodoperă, izvorul principal de unde îl cunoaştem pe Dumnezeu şi ne cunoaştem pe noi înşine, pe noi, oamenii. Dar Biblia mai reprezintă şi acest aspect al cuvântului divin-uman. Este cuvântul lui Dumnezeu, care se exprimă în forme omeneşti. Şi este foarte important să ţinem cont de acest lucru. Oricum, un studiu biblic rămâne cea mai frumoasă îndeletnicire şi dacă noi studiem Biblia aici, cred că facem un lucru extraordinar. Al doilea termen este cel de *tradiţie*. Legată de memorie, cultura biblică are o relevanţă aparte. Poporul lui Israel, cel din Biblie, trăieşte din memorie. Aici, la Simpozionul dumneavoastră, tradiţia este văzută într-un context românesc, vorbim despre tradiţia biblică românească, cu deschidere către tradiţia europeană. Ne aflăm într-un dialog cu marile culturi din Europa. Ceea ce m-a surprins, dincolo de aceşti doi termeni, *Biblia* şi *tradiţie*, care interacţionează între ei, a fost cuvântul *explorări*. Aşadar, nu avem cercetări în tradiţia biblică românească, ci explorări. *Explorări* este un cuvânt care mi se pare că zice mai mult decât *cercetări*. Căci *a explora* nu înseamnă doar a analiza cu mintea, ci înseamnă şi a vedea, a contempla, a simţi bucuria descoperirii. De aceea, în numele Episcopului Petru Gherghel, vă dorim mult succes în explorarea tezaurului tradiţiei biblice, a cuvântului divino-uman. Vă mulţumesc!

Eugen Munteanu: Îi mulţumim părintelui Iulian Faraoanu şi îi mulţumim şi Excelenţei Sale, părintelui episcop Petru Gherghel, care a fost întotdeauna alături de noi. Sperăm că va fi şi în continuare alături de noi. Îl invit acum pe colegul nostru, domnul profesor Lihaciu, Decanul Facultăţii de Litere. Dincolo de caracterul său

mai mult sau mai puțin oficial, venind de la un reprezentant al generației de tineri cercetători și universitari, foști elevi ai noștri, cuvântul său este pentru noi foarte important.

Ioan Lihaciu: Mulțumesc, domnule profesor Eugen Munteanu, pentru invitație! Stimate părinte decan Ion Vicovan, stimate părinte Iulian Faraoanu, stimate doamne profesoare, stimați domni profesori, stimați colegi, dragi invitați și participanți la acest simpozion. Simpozionul *Explorări în tradiția biblică românească și europeană* a ajuns, grație eforturilor echipei de la „Monumenta linguae Dacoromanorum", în primul rând ale domnului profesor Eugen Munteanu, la cea de-a șasea ediție și sperăm ca el să continue și să devină o veritabilă tradiție. Permiteți-mi ca, în numele colegilor de la Facultatea de Litere, să urez un călduros bun venit acelora care nu sunt din Iași. În Antichitate, în limba greacă veche, acest cuvânt, *symposion*, însemna sau desemna de fapt ultima parte a unui banchet, adică acea parte cu cântece, cu dansuri, cu discuții pe teme variate. Nu știu dacă sau ce surprize v-au pregătit dumneavoastră organizatorii acestei manifestări științifice, căci în program nu scrie nimic despre cântece și dansuri, dar eu vă doresc să aveți parte de discuții cât mai fertile și mai interesante. Prin cele cinci ediții anterioare, organizatorii au creat deja un spațiu de dezbatere a unor probleme de ordin filologic, traductologic, de hermeneutică biblică, de istorie a receptării textelor sacre. Acestea patru sunt, de fapt, și aspectele principale ale acestei manifestări științifice. Alături de specialiști consacrați din țară și din străinătate – avem astăzi ca oaspeți importanți cercetători din Spania –, participă de obicei la acest simpozion foarte mulți tineri cercetători, doctoranzi, masteranzi. Constat cu bucurie că și astăzi acest lucru este continuat. Aș vrea să remarc și să salut participarea constantă și foarte prețuită de noi a colegilor de la Chișinău, care de obicei, înainte de începerea primei ediții a acestui simpozion internațional, veneau la Iași, de obicei toamna, pentru a participa la o conferință care se numea *Limba română azi* și era organizată de regretatul profesor Dumitru Irimia, care pe 4 octombrie ar fi împlinit 77 de ani. Le urăm colegilor de la Chișinău să fie sănătoși, să treacă mai des pe la noi, să participe în continuare la următoarele ediții ale acestei manifestări științifice organizate de colegii noștri.

Din Evanghelia după Luca aflăm că, atunci când se afla pe drum cu ucenicii săi, Iisus a întâlnit o femeie foarte harnică, pe nume Marta, și i-a spus Martei că sora ei, Maria, a făcut alegerea cea mai bună și partea ei nu i se va putea lua niciodată. La ce se referea Mântuitorul, care era partea Mariei? Partea Mariei era aceea de meditație și de rugăciune, care reprezintă de fapt partea cea mai importantă, care dă valoare și frumusețe tuturor ostenelilor și eforturilor pe care le facem noi zilnic. Îndrăznesc să spun că și dumneavoastră, participanții la această manifestare științifică, ați ales partea cea mai bună. Dumneavoastră aveți privilegiul să vă ocupați cu scrisul religios, care este în plus o componentă de bază a culturii românești. Am parcurs programul și am observat diversitatea temelor pe care dumneavoastră le-ați propus, titlurile comunicărilor dumneavoastră având în vedere fie aspecte de ordinul traducerii propriu-zise, fie analize din perspective predominant lingvistice, retorice sau pragmatice, fie modalități de manifestare a sacrului în literatură, în cultură.

Despre dimensiunea ştiinţifică a acestui simpozion nu doresc să spun nimic, deoarece consider că este evidentă şi solidă. Totodată, această manifestare se află, ca de fiecare dată, sub binecuvântarea ierarhilor locali, iar biserica este semnul prezenţei lui Dumnezeu. Unul dintre verbele cele mai folosite în Sfânta Scriptură este verbul *a asculta* care are, în textul biblic, o polisemie extrem de bogată. Aşa încât permiteţi-mi să vă invit să ascultaţi cu interes comunicările care se vor susţine în cadrul acestui simpozion, să mulţumesc încă o dată domnului profesor Eugen Munteanu şi colaboratorilor săi pentru eforturile depuse în organizarea acestui simpozion, iar dumneavoastră, celor care sunteţi invitaţi, să vă doresc o întâlnire cât mai fructuoasă şi interesantă. Vă mulţumesc!

Eugen Munteanu: Mulţumesc foarte mult, domnule decan! Eu interpretez cuvintele dumneavoastră generoase şi ca pe un semn de recunoaştere, din partea generaţiei căreia îi aparţineţi, a importanţei eforturilor depuse de generaţia mea şi de cea a înaintaşilor noştri. Se pare că ne aflăm în momentul în care ştafeta a fost transmisă noii generaţii, cum se spune. Vrând-nevrând, din cel mai tânăr membru al Catedrei de limba română am ajuns cel mai vârstnic, într-un timp care a trecut, vă asigur, absolut fulgerător, neînţeles de fulgerător, foarte repede. Vă asigur pe toţi că atunci când eşti activ viaţa trece foarte repede. Nu-ți dai seama când te afli către sfârşit şi trebuie să închei socotelile. De aceea, îmi exprim speranţa şi credinţa că destinele filologiei la Iaşi sunt pe mâini bune şi încerc să-mi reprim oarecum fireasca îngrijorare pe care o trăieşte orice om de cultură către sfârşitul carierei, gândindu-se la ce se va întâmpla în viitor cu disciplina pe care a slujit-o. Desigur, nu se întîmplă nimic altceva decât ceea ce trebuie să se întîmple, nu se sfârşeşte lumea cu o generaţie, viaţa, generaţiile îşi continuă mersul... Firește că este bine ca între generaţii să existe o relaţie armonioasă, o relaţie, să zicem aşa, de complementaritate, deşi uneori mai sunt şi ciocniri între generaţii, cum se întâmplă, de altfel, şi în familie. De multe ori, părinţii nu prea sunt mulţumiți de ce fac copiii şi invers. Ştim bine că uneori nu prea suntem noi chiar mulţumiți de sfaturile uneori excesive pe care le primim de la părinţii noştri şi am vrea să ne mai lase şi pe picioarele noastre. Firește, aceste lucruri sunt naturale... Ceea ce vreau să spun este că îi urez tânărului nostru decan, domnul Ioan Lihaciu, care se află la începutul mandatului său, cât mai multă înţelepciune, cât mai multă energie, pe lângă tactul şi spiritul echilibrat pe care ştiu că le deţine. Între altele, sper ca domnul decan Lihaciu să nu se supere pe mine dacă trădez secretul că, pe lângă lingvistica generală, a mai deprins de la mine o disciplină, fiind ucenicul meu în arta pescuitului! Aşa că, ştiind cât de repede a învăţat meşteşugul acesta umil, dar foarte demn şi rafinat, al pescuitului, sunt sigur că o să înveţe repede şi meşteşugul conducerii unei facultăţi.

Mulţumindu-vă tuturor încă o dată pentru participare, propun, chiar dacă am fost foarte harnici toţi şi ne-au rămas câteva minute, să trecem, potrivit programului, la partea a doua, şi anume la prezentarea comunicărilor în plen. Profesorul Turza şi succesoarea sa la conducerea CILENGUA („Centrul Internaţional de Studiu al Originilor Limbii Spaniole", pe care am avut onoarea să-l vizitez vara trecută, la La Rioja) sunt prezenți aici. Domnul profesor Claudio García Turza a

pregătit o amplă comunicare pentru această conferinţă, al cărei rezumat a fost tradus în română şi se află în mapele participanţilor la Simpozion. I-aş invita pe tinerii mei colaboratori, membri ai comitetului de organizare, dacă mai sunt exemplare, să le distribuie şi printre cei mai tineri dintre colegii noştri, care au vrut să participe la această adunare. Domnul profesor Turza a propus, iar eu am fost de acord, să schimbăm puţin ordinea şi să o invităm mai întâi pe doamna Almudena Martínez, succesoarea profesorului Turza şi actuala directoare a centrului CILENGUA, să ia cuvântul, prezentînd centrul ca atare şi realizările sale, desigur, doar o parte din realizările acestui centru şi din publicaţiile lui. Întrucît doamna directoare va face această prezentare, nu o voi mai face eu în detaliu. Vreau numai să subliniez câteva lucruri pe care le consider importante. Universitatea din La Rioja este o universitate tânără, care are norocul să gestioneze din punct de vedere ştiinţific un loc simbolic foarte important pentru filologie, în general, şi pentru studiile de romanistică, în special. Însuşi acest prestigios centru de studii, CILENGUA, îşi are sediul în Mănăstirea San Millán de la Cogolla, din apropierea oraşului Logroño, capitala regiunii. San Millán este pentru romanişti un loc foarte cunoscut, fiindcă este numele care a dat denumirea oficială în limba latină a cunoscutelor *Glose Emilianense* (*Glossas Emilianenses*), care reprezintă textul cel mai vechi scris în limba spaniolă şi datează din secolul al IX-lea. Putem face această comparaţie, nu avem cum să rezistăm tentaţiei de a face o comparaţie cu cel mai vechi text românesc păstrat, care datează abia din secolul al XVI-lea, ilustrând în mod expresiv cunoscuta „defazare" a culturii româneşti în raport cu marile culturi occidentale. *Glosele Emilianense* atestă în secolul al IX-lea, pe un conţinut biblic, faptul că o nouă limbă se născuse acolo unde latina a fost la ea acasă neîntrerupt, de-a lungul Evului Mediu. San Millán de la Cogolla este, aşadar, un loc simbolic, iar profesorul Claudio Turza a avut onoarea de a fi fost păstorul acestui centru de cercetare CILENGUA, ale cărui spaţii se află chiar în incinta mănăstirii! Am avut bucuria şi onoarea de a fi fost îndrumaţi de profesorul Turza însuşi, vara trecută, doamna Munteanu şi cu mine, prin mănăstirea San Millán. Acolo, prietenul nostru Claudio Turza ne-a arătat tot ceea ce era de văzut, începând cu Biblioteca mănăstirii, cu incalculabilele ei comori de manuscrise medievale şi de incunabule, ne-a explicat tot ceea ce era de explicat, cu o pricepere de la sine înţeleasă, dar şi cu o modestie desăvârşită. Desigur, când te afli în preajma unor monumente şi a obiectelor de reprezentativitate maximă ale naţiunii tale, smerenia este singura atitudine posibilă!

Mai înainte de a-i da cuvântul doamnei Almudena Martínez, aş vrea totuşi, ca să nu uit, să îi numesc pe membrii echipei de organizare a acestui simpozion, mulţumindu-le în mod explicit pentru hărnicia şi dăruirea lor. Este vorba de membrii Centrului de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum", doamnele dr. Ana-Maria Gînsac, dr. Mădălina Ungureanu, dr. Ana Catană-Spenchiu, domnul dr. Iosif Camară. Mulţumim, de asemenea, şi tinerelor doctorande şi doctoranzi care s-au alăturat, ca voluntari, echipei noastre: domnul Ioan Mihalcea şi domnişoarele Claudia Moisiuc şi Andreea-Giorgiana Marcu.

Acum dăm cuvântul, în fine, doamnei Almudena Martínez, care ne va prezenta acest centru de studii ale originii limbii spaniole, cu focalizare către problematica editării textelor aparținând tradiției biblice spaniole. Doamna Almudena Martínez va vorbi în spaniolă, iar eu voi juca rolul de interpret.

Almudena Martínez: Încep prin a exprima mulțumirile mele Universității „Alexandru Ioan Cuza", care și-a deschis porțile pentru acest simpozion internațional. Este pentru mine o mare onoare de a fi în prezența unor personalități atât de mari. De asemenea, mulțumesc organizatorilor, profesorului Eugen Munteanu și mai tinerilor săi colegi, pentru invitație. Scopul vizitei mele aici este acela de a prezenta activitatea și profilul CILENGUA – „Centrul Internațional de Studii asupra Originilor Limbii Spaniole". Venim din regiunea La Rioja, cunoscută în lumea largă mai ales pentru vinurile sale. În Mănăstirea San Millán de la Cogolla, situată în această zonă, se păstrează textele cele mai vechi ale culturii spaniole, și anume *Glosele Emilianense*. În cadrul mănăstirii San Millán au fost elaborate cele mai vechi texte care atestă nașterea limbii spaniole. Au fost produse aici texte cu caracter enciclopedic, care reprezintă unele dintre cele mai importante texte din Evul Mediu, spaniol cel puțin. Și, de asemenea, s-a desfășurat aici o activitate literară cu orientare preponderent religioasă, dar nu doar religioasă, ci și cu caracter enciclopedic. Evoc cele două componente arhitectonice și administrative distincte ale mănăstirii San Millán, partea de sus (San Millán de Suso) și partea de jos (San Millán de Yuso). În urmă cu 20 de ani, comorile culturale de la Mănăstirea San Millán au intrat în patrimoniul UNESCO, întreaga mănăstire, cu cele două părți ale ei, fiind declarată componentă a patrimoniului culturii universale. Ca urmare a acestei declarații publice de către UNESCO, s-a născut Fundația San Millán de la Cogolla, de care se leagă și întemeierea acestui Institut Internațional de Studii asupra Originilor Limbii Spaniole. În centrul nostru CILENGUA predomină studiile cu caracter istoric și istorico-filologic. Publicarea cercetărilor, publicarea rezultatelor acestor cercetări și organizarea de colocvii cu caracter național și internațional sunt printre obiectivele acestui Centru. După cum se poate vedea din cercetarea site-ului acestui institut, consiliul științific cuprinde personalități importante din viața culturală din Spania, și nu doar din Spania. Activitățile se desfășoară în cadrul a trei institute de cercetări. Cercetătorii din aceste institute sunt membri CILENGUA, dar, în același timp, pot fi și membri ai altor instituții academice sau de cercetare. CILENGUA organizează numeroase întâlniri cu caracter internațional și are o serie de publicații, dintre care câteva au fost aduse aici și pot fi consultate, vor fi expuse pe hol pentru cei interesați să le răsfoiască, după care le vom dărui colegilor de la Centrul de Studii Biblice „Monumenta linguae Dacoromanorum". Sunt foarte diverse inițiativele de proiecte pe care le-am dus la capăt. Institutul condus de profesorul Claudio García Turza deține rolul cel mai important. Acest Institut se ocupă, în principal, de cercetarea limbii spaniole de la origini până în secolul al XIII-lea, iar această cercetare o putem clasifica drept filologică și interdisciplinară, în măsura în care centrul preocupărilor este proiectul „Biblias Hispánicas". Institutul se ocupă de teme mai puțin cercetate ale istoriei limbii spaniole. În

colaborare cu Academia Spaniolă, centrul participă, de asemenea, la redactarea unui dicţionar istoric al limbii spaniole, elaborat în cadul celui de-al doilea institut din cadrul CILENGUA, intitulat Institutul pentru Istoria Limbii (Instituto Historia de la Lengua). Acest dicţionar va explica evoluţia lexicului spaniol de-a lungul timpului. Un alt institut al Centrului, numit Institutul pentru Literatură şi Traducere (Instituto Literatura y Traducción), îşi face cunoscută prezenţa prin publicarea unor serii întregi ale unor manuscrise cu conţinut biblic. Gonzalo de Berceo este primul scriitor spaniol care s-a exprimat în limba castiliană. Opera acestui scriitor a lăsat o urmă adâncă în istoria literaturii noastre castiliene. Acest scriitor a exprimat în opera sa faptul că limba castiliană şi limba în general nu constituie doar un instrument de comunicare, ci şi un instrument de exprimare a individualităţii unei comunităţi.

Doresc să fac o menţiune specială în legătură cu biblioteca CILENGUA, o bibliotecă specializată în chestiuni de literatură, filologie şi lingvistică. CILENGUA deţine şi un centru care se ocupă cu studiul culturii spaniole din secolul al XVII-lea. Aşadar, vechiul centru de la San Millán s-a convertit într-un centru modern de studiere a culturii spaniole. De chestiunile de istoria limbii se ocupă, cum deja am menţionat, profesorul Turza, în cadrul institutului pe care îl conduce. Acum ne interesează în mod special proiectul „Biblias Hispánicas". Ne punem întrebarea de ce este nevoie să existe un centru de studii ale Bibliei spaniole. Explicaţia se află la îndemână. Date fiind cantitatea şi calitatea versiunilor biblice medievale, Spania se află pe primele locuri din Europa. Toate aceste versiuni deţin un interes cultural evident. Studiul acestor texte arată totodată căile pe care le-a urmat dialectul castilian ca să se impună, în defavoarea celorlalte dialecte, în mediile ecleziastice. Aceste traduceri care se succed de-a lungul secolelor ilustrează concret etapele evoluţiei limbii spaniole. Nu există niciun document mai bun decât Biblia pentru a studia istoria limbii spaniole şi, de fapt, a oricărei limbi. Acest proiect se orientează pe două mari căi de cercetare: pe de o parte, ediţiile şi studiile unor texte biblice şi, pe de altă parte, influenţa Bibliei în literatura, cultura şi limba spaniolă. Prima din aceste arii de cercetare are o componentă diacronică şi conţine următoarele domenii tematice. Primul este circumscris de editarea traducerilor biblice romanice din Spania, pentru a ilustra istoria exersării transpunerii textelor biblice în limba spaniolă, căci traducerile biblice în spaniolă atestă diferite modalităţi de abordare lingvistică. Un al doilea domeniu de cercetare este reprezentat de studiul textelor parabiblice, care nu sunt traduceri propriu-zise, ci prelucrări ale Bibliei. Se urmăresc aici, de asemenea, obiective de mare relevanţă, între altele studiul variantelor vernaculare vorbite în Spania, apoi influenţa Bibliei în literatura spaniolă. Aceasta este, foarte pe scurt, activitatea noastră.

Mulţumim încă o dată celor care au organizat Simpozionul şi au permis prezenţa noastră aici. Centrul nostru rămâne deschis oricăror posibilităţi de colaborare directă între unităţile noastre de cercetare. Vă mulţumesc pentru atenţie.

Eugen Munteanu: Mulţumesc foarte mult doamnei Almudena Martínez pentru succinta, dar atât de precisa şi convingătoarea sa prezentare a unuia dintre centrele de studii biblice cele mai prestigioase din întreaga lume. Voi da acum cuvântul

oaspetelui nostru de onoare, profesorul Claudio García Turza, care ne va prezenta, în spaniolă, comunicarea cu titlul *Las traducciones latinas de la Biblia y los orígenes sintácticos de las lenguas romances – Traducerile latine ale Bibliei și originile sintaxei limbilor romanice*. Vreau să atrag atenţia mai ales colegilor mai tineri că vom asculta o comunicare foarte importantă. Este vorba despre o temă nouă în ştiinţa filologică. Ipoteza pe care profesorul Turza o va expune este foarte curajoasă şi foarte nouă. Este vorba de a explica faptul că limba spaniolă şi, în general, şi alte limbi romanice îi datorează limbii latine nu doar lexicul de bază, ci chiar şi sintaxa! Profesorul Turza arată că această modificare radicală a limbii latine clasice, a sintaxei limbii latine clasice, a avut loc nu, aşa cum se presupunea, târziu, în Evul Mediu, ci foarte devreme, încă de la sfârştitul Antichităţii, prin latina vulgară. Este o ipoteză validă, pe care, în fond, o susţinea şi profesorul nostru, Gheorghe Ivănescu, care constata că între latina clasică şi latina creştină sau latina vulgară există o diferenţă structurală masivă şi că limbile romanice îşi au începutul chiar în această variantă târzie a limbii latine populare, care se exprimă şi în alte documente ale Antichităţii târzii, dar cel mai bine în cele două versiuni primare, *Itala* şi *Vulgata*, mai ales în *Vulgata*.

Să îl ascultăm deci pe profesorul Claudio García Turza.

CONFERINȚE PLENARE

PRIMA TRADUCERE A *SEPTUAGINTEI* ÎN SPANIOLĂ[*]

NATALIO FERNÁNDEZ MARCOS
Institutul de Limbi şi Culturi ale Mediteranei şi Orientului Apropiat
Centrul pentru Ştiinţe Umane şi Sociale CSIC, Madrid

Aş dori în primul rând să-i adresez cele mai profunde mulţumiri profesorului Eugen Munteanu pentru amabila sa invitaţie de a participa la acest Simpozion Internaţional de Filologie şi Hermeneutică Biblică, la Iaşi. Apropierea dintre limbile romanice pe care le vorbim şi nivelul ridicat al specializării activităţilor Academiei Române reprezintă un stimul constant pentru cercetarea noastră. Pe de altă parte, profesorul Eugenio Coseriu, român de origine, poate fi considerat unul dintre părinţii lingvisticii noastre moderne în Spania. Proiecte precum „Monumenta linguae Dacoromanorum" sau traducerea de pionierat a Bibliei greceşti în limba română în şase volume (Bucureşti-Iaşi, 2004-2011) merită toată admiraţia şi respectul meu. Aproape în paralel, din 2005 până în 2015, a avut loc traducerea *Septuagintei* într-o altă limbă romanică, spaniola, limbă în continuă expansiune în Asia, America de Nord şi Brazilia, limbă vorbită în prezent de aproximativ cinci sute de milioane de persoane. Despre această traducere spaniolă, pe care am avut onoarea de a o coordona, voi vorbi la această conferinţă. De asemenea, mulţumesc pentru posibilitatea care mi s-a oferit, de a vorbi în prima mea limbă, spaniola, în loc de engleză, franceză sau germană, singurele limbi ştiinţifice şi de comunicare la congresele biblice internaţionale.

Proiectul de traducere a Bibliei greceşti în limba spaniolă a luat fiinţă la sfârşitul carierei mele profesionale, atunci când s-au întrunit condiţiile favorabile pentru a duce la capăt acest proiect, cu entuziasm, dar şi cu realism. Începutul secolului al XXI-lea a reprezentat *momentul oportun*, când studiile biblice în Spania se consolidaseră şi atinseseră un anumit grad de maturitate, în a doua jumătate a secolului al XX-lea. În plus, dispuneam de o echipă competentă de filologi biblici trilingvi, instruiţi în Spania, în ultimele trei decenii ale secolului al XX-lea, la Universitatea Complutense din Madrid. Pe de altă parte, prestigiul şi forţa limbii spaniole ca limbă universală în lumea noastră globalizată reclamau şi ele acest lucru.

[*] Acest text reprezintă traducerea comunicării prezentate de prof. Natalio Marcos la Simpozionul Internaţional „Explorări în tradiţia biblică românească şi europeană", Iaşi, 27-29 octombrie 2016; traducere din limba spaniolă de Georgiana Marcu.

Ne aflam la momentul potrivit, şi anume la cel al *întoarcerii Septuagintei* în cultura noastră. Biblia greacă fusese obiectul unei uitări flagrante în istoria Occidentului. Prima traducere a Bibliei în greacă, efectuată în timpul regelui Ptolemeu al II-lea Philadelphus (285-246 î.Hr.), care reprezenta cel mai mare corpus de texte traduse dintr-o limbă semitică în dialectul *koiné*, a însemnat un eveniment cultural de prim rang. Mulţumită ei, înţelepciunea lui Israel, care tezauriza o mare parte din moştenirea sapienţială a Orientului antic, a migrat dintr-o limbă semitică într-o limbă indo-europeană şi a intrat astfel în istoria Occidentului. Nu a existat un document cu o mai mare însemnătate pentru fuziunea dintre Orient şi Occident ca traducerea Bibliei în greacă: „the most momentous literary enterprise in the annals of western mankind [...] is at once the greatest achievement of Hellenistic Jewery and its most important legacy"[1].

Septuaginta a fost pentru Ieronim şi Augustin „Biblia apostolilor", iar pentru noi este Biblia iudaismului elenistic, a lui Filon din Alexandria, Biblia autorilor Noului Testament şi a primilor scriitori creştini. A fost Biblia Bisericii până în secolul al V-lea, după cum se poate vedea în marile codice din secolele al IV-lea şi al V-lea – *Vaticanus*, *Sinaiticus* şi *Alexandrinus* –, care a corelat pentru prima oară *Septuaginta* (sau Biblia greacă) cu Noul Testament, în calitate de Biblie creştină.

E drept că, începând cu secolul al V-lea, *Septuaginta* a fost detronată în Occident, nu fără împotriviri şi polemici, de traducerea latină realizată de către Ieronim, care mai târziu va primi numele de *Vulgata*. În Evul Mediu, în Occident nu se cunoştea limba greacă şi, prin urmare, nici *Septuaginta*.

Odată cu apariţia Umanismului şi a Reformei protestante, are loc un alt eveniment unic şi, într-o anumită măsură, paradoxal. Odată cu reîntoarcerea către surse, este recuperat textul grec în Bibliile Poliglote, iar în Biblia complutensă se imprimă *ediţia princeps* a *Septuagintei* (1517). Dar Reforma protestantă, în fruntea căreia se afla Luther, se aliniază la canonul Bibliei ebraice şi introduce în categoria „apocrifelor" acele cărţi din versiunea celor LXX care lărgeau orizontul Bibliei ebraice. Iar în spaţiul catolic spaniol, toate traducerile din secolul al XVIII-lea (înainte erau interzise traducerile în limba poporului!), Scio, Torres Amat/ Petisco, Biblia de la Montserrat etc., până la mijlocul secolului al XX-lea (Nácar-Colunga, 1944, şi Bover-Cantera, 1947), au fost făcute având la bază *Vulgata*. Primele traduceri în spaniolă, realizate în secolul al XVI-lea, după originale ebraice şi greceşti, sunt cele numite pe bună dreptate *Biblii spaniole din exil*: Biblia de la Ferrara din 1553, făcută pentru minoritatea evreilor expulzaţi din Spania în 1492, şi Biblia del Oso de Casiodoro de Reyna, de la Basel, 1569, revizuită de Cipriano de Valera în 1602, pentru minoritatea protestanţilor hispanofoni[2]. Absenţa unei traduceri

[1] A. Wasserstein, D.J. Wasserstein, *The Legend of the Septuagint. From Classical Antiquity to Today*, Cambridge, 2006, p. IX şi 16.

[2] Vezi N. Fernández Marcos, *Políglotas y versiones. Luces y sombras del biblismo español en el siglo XVI*, în „Estudios Bíblicos",70, 2012, p. 89-102. Şi în prefaţa traducerii Noului Testament în limba spaniolă, realizată de către Francisco de Enzinas şi dedicată

autorizate a Bibliei în spaniolă în secolul al XVI-lea a provocat o mare pagubă limbii şi culturii noastre, îndepărtându-i pe oameni de Biblie.

A trebuit să aşteptăm până la descoperirea şi publicarea documentelor din deşertul Iudeii (Qumran şi alte peşteri) în a doua jumătate a secolului al XX-lea pentru a conştientiza importanţa *Septuagintei* pentru istoria textului biblic, pentru exegeză şi pentru teologie. Importanţa acestor descoperiri nu rezidă numai în textele greceşti apărute în peşterile 4 şi 7 de la Qumran, de la Wadi Nahal Hever (cei doisprezece profeţi în greacă) şi de la Wadi Murabba`at, ci în *noile texte ebraice* apărute, în special cele care diferă de textul masoretic (*textus receptus*) şi care se bazează pe un alt text ebraic, pe care îl aveau în faţa ochilor traducătorii greci ai unora dintre cărţi, cum ar fi *Samuel* şi *Ieremia*.

Astăzi, mulţumită documentelor biblice şi parabiblice de la Qumran, ştim ceva ce nici Origenes, nici Ieronim nu puteau bănui: faptul că Biblia celor LXX este purtătoare a unor variante reale, textuale şi literare, ale originalelor ebraice şi că în unele cărţi *Septuaginta* este singurul martor complet al unei *Hebraica veritas*, care în zilele noastre nu mai există. Aşa că putem să ne întrebăm pe bună dreptate: de ce să traducem Biblia în limbile moderne pornind de la codice ebraice medievale [A(lepo), C(airo), L(eningradensis)][3], ultimul reprezentând baza pentru *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1967-1977, [5]1997) sau pentru *Biblia Hebraica Quinta* (2004-), atâta vreme când evreii înşişi (M.H. Goshen-Gottstein, S. Talmon, E. Tov sau Z. Talshir) recunosc astăzi că textul masoretic este ulterior? De ce să traducem Biblia pornind de la manuscrise ebraice medievale, de vreme ce spre finalul acelei epoci a existat un pluralism textual care coabita fără probleme – se canonizau cărţi, niciodată texte sau tipuri textuale – şi de vreme ce *Septuaginta* traduce după un text ebraic diferit şi mai vechi decât cel fixat şi transmis ulterior de către rabini?

Descoperirile de la Qumran, împreună cu găsirea unor noi papirusuri, cum ar fi papirusurile Bodmer, Chester Beatty sau papirusul 967, au revoluţionat istoria textului biblic şi au contribuit la revalorizarea *Septuagintei* ca Biblie diferită de cea ebraică, a cărei tradiţie trebuie respectată şi care deseori este mai veche şi mai autentică decât Biblia ebraică. Asta în ceea ce priveşte textul biblic original.

Dar asta nu e tot. Biblia greacă este *prima interpretare* cunoscută a Bibliei ebraice, un text consonantic, de multe ori obscur şi indescifrabil. Această interpretare poate fi comparată, în anumite privinţe, cu executarea unei partituri muzicale. Deşi exista o tradiţie de lectură, în fapt, la momentul traducerii se oferă mai multe posibilităţi de vocalizare, după cum se observă, de exemplu, în indicele greco-ebraic al textului

împăratului Carol V, publicată la Anvers, în 1543, după ce s-a constatat că toate naţiunile Europei citesc în propria lor limbă Noul Testament, se concluzionează: „A rămas doar Spania, singurul colţ al Europei unde nu ştiu din ce motiv nu este permis ceea ce este accesibil tuturor celorlalte naţiuni". Cf. J. Bergua Cavero, *Francisco de Enzinas. Un humanista reformado en la Europa de Carlos V*, Madrid, 2006, p. 63-64.

[3] Astăzi Sankt-Petersburg. Este singurul manuscris complet al Bibliei ebraice, datat în anul 1008-1009. Codicele din Alep (aprox. 980), bază pentru proiectul Hebrew University Bible, este incomplet, la fel ca şi Codicele Profeţilor din Cairo (din anul 895).

antiohian al cărţilor istorice publicate de echipa noastră din Madrid, în 2005[4]. În numeroase cazuri din textul grecesc, acolo unde nu existau corespondenţe ebraice recognoscibile în textul de bază, am scris *aliter*, pentru a indica faptul că traducătorii au citit un text diferit şi pentru a-i încuraja pe cititorii moderni să caute o posibilă *Vorlage* ebraică a textului grecesc tradus de către evreii elenistici din Alexandria.

Cartea lui Isaia în limba greacă este un bun exemplu referitor la felul în care evreii din secolul al II-lea î.Hr. înţelegeau profeţiile. Este un document umanist de prim rang, care are valoare prin el însuşi, fiind considerat operă literară autonomă. De exemplu, în Is. 23, la oracolul împotriva Tirului, *Septuaginta* nu face referire la Tir, dar se menţionează în mod direct navele din Cartagina (Καρχήδων), cea mai dezvoltată forţă maritimă a momentului în Marea Mediterană, care avea să fie învinsă de către Roma în 146 î.Hr. Iar când la Mat. 1:23 se menţionează Is. 7:14 („Iată, fecioara va lua în pântece şi va naşte fiu..."), se citează versiunea din LXX, unde apare παρθένος, pentru cuvântul ebraic *'almah* 'fecioară', νεᾶνις, după cum tălmăcesc restul traducătorilor evrei, Aquila, Symmachus şi Theodotion. Această intertextualitate nu este percepută de către cei care consultă o traducere a textului ebraic al lui *Isaia*. Pe scurt, *Septuaginta* a influenţat teologia creştină timpurie prin citatele biblice din *Evanghelii*, din *Epistola către Romani*, *Epistola către Evrei*, discursul lui Ştefan din *Faptele Apostolilor* sau prin cele din *Apocalipsa*[5].

Aşa se explică revenirea *Septuagintei* în prim-planul cercetării biblice din ultimele decenii şi răspândirea traducerilor Bibliei greceşti în limbile moderne. Traducerea în engleză a fost realizată la Oxford (Oxford University Press, 2007), de o echipă de aproximativ 30 de traducători experţi din Statele Unite şi Canada. În franceză, s-a realizat sub conducerea profesoarei Marguerite Harl (Paris, Cerf 1986 şi urm.), cu o echipă de aproximativ 20 de specialişti[6]. În germană, a fost publicată la Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, în 2009, plus alte două volume de *Erläuterungen und Kommentare*, publicate în 2011. Echipa germană reuneşte 100 de profesori, 80 de

---

4 N. Fernández Marcos, Mª V. Spottorno Díaz-Caro y J.M. Cañas Reíllo, *Índice griego-hebreo del texto antioqueno en los libros históricos*. Vol. I: *Índice general*; Vol. al II-lea: *Índice de nombres propios*, Madrid, CSIC, 2005.

5 Cf. N. Fernández Marcos, *El texto griego de Isaías*, în „Salmanticensis", 62, 2015, p. 7-24 şi T.M. Law, *Cuando Dios habló en griego. La Septuaginta y la formación de la Biblia cristiana,* Salamanca, 2014, p. 236: „Ce aspect ar avea teologia creştină actuală dacă teologii i-ar înapoia *Septuagintei* poziţia pe care a ocupat-o atunci când a fost întemeiată Biserica, sau dacă ar începe măcar să o citească împreună cu Biblia ebraică, ca un martor al istoriei Bibliei, recunoscându-i rolul în formarea creştinismului?". Editarea şi studiul Vechiului Testament pe coloane paralele, în ebraică şi greacă, este acum o opţiune *sine qua non* pentru unele cărţi. De ce nu pentru toate? Pe nimeni nu ar trebui să surprindă citirea cărţilor Vechiului Testament pe coloane paralele, în redacţiuni diferite, cu atât mai mult cu cât suntem obişnuiţi să citim o *Evanghelie* tetramorfă, prin intermediul a patru formulări diferite, fiecare cu o teologie proprie.

6 Ca produs colateral al acestui proiect merită să menţionăm cartea de memorii a Margueritei Harl, intitulată *La Bible en Sorbonne ou la revanche d'Érasme*, Paris, Cerf, 2004.

traducători, fiind în cea mai mare parte compusă din specialişti în Vechiul Testament şi în Noul Testament din facultăţi de teologie, din diferiţi specialişti în studiul Bisericii Ortodoxe, în istorie antică şi în filologie clasică, precum şi din diferite comitete pentru fiecare dintre grupurile de scrieri biblice. Se pregăteşte, de asemenea, un *Handbuch der Septuaginta* în 7 volume, al cărui prim volum a fost recent publicat[7]. În italiană există un proiect de traducere a *Septuagintei* (Brescia, Morcelliana, 2012-2017, sub coordonarea lui P. Sacchi şi a lui C. Martone, în colaborare cu aproximativ douăzeci de traducători). Se mai realizează traduceri în română[8], în neogreacă, în japoneză şi în coreeană. Mărturisesc că, atunci când, în 2002, prof. Gohei Hata mi-a trimis traducerea sa a Pentateuhului în japoneză, m-am simţit puţin ruşinat. Ne-o luaseră înainte cei din Tokio, reuşiseră să transpună în japoneză o operă clasică a culturii noastre occidentale. Era clar, trebuia să începem fără zăbavă traducerea Bibliei în limba noastră.

Aşa că am început, în 2005, traducerea în limba spaniolă, cu o echipă de şapte experţi în filologie biblică trilingvă (ebraică/ aramaică, greacă şi latină) din Consiliul Superior pentru Cercetare Ştiinţifică (CSIC, Madrid), de la Universitatea Complutense din Madrid, de la Universitatea din Salamanca şi de la Universitatea din Granada. Comparând numărul de traducători în spaniolă cu numărul de traducători în alte limbi moderne, s-ar crede că eram nişte Don Quijote, nişte idealişti angajaţi într-o aventură imposibilă. Dar faptele au dovedit că nu este adevărat: traducerea a apărut în 4 volume, între 2008 şi 2015. De fapt, pregătirea filologică a traducătorilor noştri era superioară celei pe care o aveau majoritatea colegilor noştri străini.

Traducerea spaniolă a beneficiat de experienţa şi confruntarea cu traducerile anterioare, în special cea engleză şi cea franceză, fiecare cu obiective şi puncte de plecare distincte. Am încercat să menţinem un echilibru între premisele şi cerinţele limbii-sursă şi cele din limba-ţintă, dar ne simţim mai aproape de poziţiile traducerilor în franceză şi germană decât de cea a traducerii engleze. Considerăm Biblia greacă drept operă literară în sine şi încercăm să transmitem în limba spaniolă sensul pe care l-a avut textul pentru evreii din perioada elenistică. Cu alte cuvinte, nu am căutat sensul ebraic în lucrarea primară, nici noul înţeles pe care l-a dobândit ulterior, în Biblia acceptată ca atare prin intermediul lecturii creştine şi hristologice a autorilor Noului Testament şi a Părinţilor.

În traducere urmăm ediţiile critice ale seriei *maior* de la Göttingen, pentru cărţile biblice care au fost deja publicate. Pentru restul cărților continuăm ediţia *minor* a lui Rahlfs[9], exceptând cărţile istorice (*Samuel-Regi-Cronici*), pentru care traducem textul

---

7 S. Kreuzer (ed.), *Einleitung in die Septuaginta*, Gütersloh, Gütersloher Verlaghaus, 2016.

8 C. Bădiliţă, F. Bălţăceanu, M. Broşteanu (coord.), *Septuaginta*, 6 vol., Colegiul Noua Europă-Polirom, Bucureşti-Iaşi, 2004-2011. Trebuie să reţinem că prima traducere completă a Bibliei în limba română, Biblia de la Bucureşti din 1688, a fost făcută după o ediţie a *Septuagintei* publicată la Frankfurt, în 1597.

9 În ultima sa ediţie, revizuită de R. Hanhart, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

antiohian editat de echipa de la Madrid[10]. În cărţile editate cu text dublu sau cu redactări paralele, traducem ambele texte, cu o prezentare sinoptică a acestora. Spre deosebire de versiunea latină a lui Ieronim, realizată în mai puţin de un deceniu, Biblia greacă nu este opera unui singur autor. Au intervenit diverşi autori şi procesul de traducere s-a desfăşurat pe parcursul a patru secole, de la prima traducere a Pentateuhului în secolul al III-lea î.Hr., până la ultimele traduceri ale Cântării cântărilor sau ale Ecleziastului în secolul I î.Hr. Fiecare carte poate fi însă considerată o unitate literară şi, în general, operă a unui singur autor. În conformitate cu orientările generale ale traducerii, respectăm stilul fiecărui traducător, tocmai pentru că stilurile diferitelor cărţi ale *Septuagintei* sunt, de asemenea, distincte.

Intenţionăm să producem o versiune literală, fidelă originalului grec, deoarece numai în acest fel vor putea fi sesizate caracteristicile specifice şi inovatoare ale Bibliei greceşti, care, în unele cazuri, reprezintă forma cea mai veche a textului biblic de care dispunem. În acelaşi timp, ne străduim să facem ca versiunea să fie lizibilă şi să aibă, în măsura în care este posibil, un stil literar adecvat. Atunci când nu reuşim împlinirea ambelor obiective, optăm pentru producerea unui text inteligibil, reluând într-o notă de subsol traducerea mai literală. Păstrăm aura arhaică sau hieratică proprie textelor sacre în antichitate, textelor biblice în special, cu precădere *Septuagintei*.

Trebuie însă să ne reamintim că a traduce nu înseamnă a translitera, nici a menţine ordinea cuvintelor din limba-sursă, ci reprezintă o găsire a echivalenţelor potrivite în limba-ţintă. Ceea ce traducem în limba-ţintă sunt echivalenţe, nu cuvinte. Traducerea este o repovestire, ea înseamnă a re-crea textul pentru nişte destinatari diferiţi. Trebuie stabilit un dialog între limba-sursă şi limba-ţintă, pentru a obţine trei tipuri de transfer: lingvistic, istoric şi al referinţelor culturale. Numai în acest fel se va putea auzi în limba-ţintă polifonia Bibliei greceşti şi cea a diferiţilor autori, fiecare cu stilul său particular. Cred că traducătorul modern trebuie să stăpânească atât limba-sursă, cât şi limba-ţintă şi să dea dovadă de o bună doză de spirit creator şi de imaginaţie, pentru a găsi expresiile adecvate.

Nu suntem de acord cu opţiunea versiunii în limba engleză (NETS), care respectă tiparul din New Revised Standard Version, în toate cazurile în care Biblia greacă coincide cu ebraica. Deopotrivă, am evitat să semnalăm prin italice diferenţele care separă *Septuaginta* de textul ebraic, aşa cum face versiunea germană. Am procedat aşa deoarece trăsăturile specifice ale *Septuagintei* decurg dintr-o serie de nuanţe şi detalii foarte greu de reprodus prin mijloace strict tipografice, cum ar fi: omisiuni, reelaborări, aspecte diferite ale sistemului verbal în limba greacă şi ebraică, o nouă reţea de sensuri care se generează în cadrul sistemului grec, permutări semantice etc.; pentru că noi privim *Septuaginta* ca pe o lucrare independentă, în care

[10] N. Fernández Marcos, J.R. Busto Saiz, *El texto antioqueno de la Biblia griega*, vol. I-III, Madrid, CSIC, 1989-1996. Motivul pentru traducerea acestui text se întemeiază pe calitatea sa: avem un text omogen (nu mixt, ca acela al lui Rahlfs), care a scăpat de revizia καίγε. Este, de asemenea, foarte vechi şi apropiat de cel al *Septuagintei* primare.

traducătorul era în acelaşi timp un scrib inventiv care producea o operă literară autonomă, operă care a ajuns ulterior să fie textul fondator pentru iudaismul elenistic şi pentru creştinismul timpuriu.

Intenţia noastră este ca limba şi conţinutul traducerii noastre să fie noi, revitalizate, diferite de limbajul biblic banal, pe care l-am moştenit prin folosirea seculară a *Vulgatei* în Occident sau prin intermediul recentelor versiuni spaniole din secolul trecut, elaborate pe baze ebraice. Evident că pentru pasajele dificile trebuie consultată ebraica, cea care ne oferă elemente de context. Dar insist: lucrăm pe textul grec pe care îl avem avem în faţa ochilor, nu pe textul ebraic, subiacent; traducem ceea ce spune greaca, nu ceea ce spune ebraica, şi în contextul unor destinatari iudeo-elenistici.

Şedinţele lunare ale echipei noastre au reuşit să asigure criteriile comune de traducere şi să dezbată discrepanţele şi dificultăţile într-un dialog constructiv. Fiecare carte este precedată de o scurtă introducere şi însoţită de notele necesare pentru a facilita înţelegerea şi a permite cititorului să pătrundă în textul tradus.

În introducerea generală a fiecăruia dintre cele patru volume insistăm pe contribuţiile Bibliei greceşti în ceea ce priveşte unicitatea, noutatea şi diferenţele sale faţă de Biblia ebraică. În Pentateuh (vol. I), abia dacă detectăm discrepanţe majore între textele ebraic şi grecesc, cu excepţia testamentului lui Iacov (Gen. 49), a descrierii Cortului (Ex. 36-40), a oracolelor lui Balaam (Num. 22-24) sau a Cântării lui Moise (Deut. 32). Dar, după ce trecem de Pentateuh, diferenţele dintre cele două Biblii sporesc. De exemplu, în cărţile istorice (vol. II), modificările afectează: a) însăşi organizarea materialului (Ruth, una dintre *Megillot* în ebraică, este menţionată în cărţile istorice); b) sunt incluse noi cărţi sau adăugiri parţiale care lipsesc în Biblia ebraică; c) sunt prezente texte duble în unele dintre cărţi (Judecători şi Tobit) şi d) apar, în istoria textului, revizuiri timpurii care modifică în mod semnificativ transmiterea textuală (Samuel –Regi). Profeţii posteriori Bibliei ebraice nu doar că au fost traduşi; relatările lor au fost, de asemenea, transformate, extinse cu episoade noi, care încorporează istoria contemporană a Israelului, povestiri fictive despre evreii din diaspora sau legende despre evrei care reuşesc la curţile împăraţilor străini. La fel se întâmplă în 1-4 Macabei, Tobit şi Judith, cele şase suplimente greceşti ale lui Esther, sau 1 Ezdra 3-5, 6 în care apar cei trei paji ai regelui Darius, fragment absent din textul ebraic.

În volumul al III-lea, *Cărţi poetice şi de înţelepciune*, se includ cărţi care lipsesc din canonul ebraic, precum Înţelepciunea lui Ben Sira, Psalmul 151 şi Psalmii lui Solomon. Iov-ul original grec (nu cel revizuit în Geneză, în Hexapla şi completat cu Theodotion) este cu o şesime mai scurt decât textul ebraic. La rândul său, traducătorul cărţii Proverbelor a modificat ordinea textului ebraic şi a adăugat numeroase proverbe care provin, în mare măsură, din moştenirea lumii elenistice.

În ceea ce priveşte volumul al IV-lea, dedicat *Cărţilor profetice*, remarcăm că Ieremia grec este cu o şeptime mai scurt decât textul ebraic, adică are cu 2700 de cuvinte mai puţin decât în ebraică şi o ordine diferită a oracolelor împotriva naţiunilor. În continuare, după Ieremia urmează două cărţi care lipsesc din canonul

ebraic, Cartea lui Baruh şi Scrisoarea lui Ieremia. Cartea lui Daniel, plasat în Biblia greacă drept ultimul dintre profeţi, ni s-a transmis în text dublu, *Septuaginta* (o') şi Teodotion (θ'), şi, de asemenea, au fost adăugate ca supliment două cărţi noi: Susana şi Bel şi şarpele.

Aşa cum am spus la început, traducerea a fost încheiată la finele carierei mele ştiinţifice, după mulţi ani în care mi-am dedicat eforturile editării şi studiului *Septuagintei*. La începutul anilor şaptezeci, m-am mutat la Göttingen, cu o bursă de la DAAD (Deutsche Akademische Austauschdienst) pentru a mă înscrie la Facultatea de Teologie protestantă şi a lucra cu profesorul Hanhart la proiectul *Septuaginta*. Primul care a fost surprins de interesul meu pentru Biblia greacă a fost directorul proiectului. Pentru Hanhart, decizia de a mă alătura grupului de studiu al *Septuagintei* într-un seminar unde dominau germanii şi finlandezii era o enigmă. Proveneam dintr-o ţară mediteraneană fără nicio tradiţie în cultivarea filologiei biblice. Avea dreptate în ceea ce priveşte istoria recentă, dar i-am amintit că în epoca umanismului Spania dăduse tiparului primele două Biblii Poliglote, cea de Alcalá (1514-1517) şi cea de Anvers (1568-1573), şi am menţionat că în Madrid, la momentul respectiv, se urmărea restabilirea acestei tradiţii la CSIC, cu noul proiect al *Bibliei Polyglotta Matritensia*. Această nouă Biblie Poliglotă nu ar fi fost redactată în coloane paralele, ca în clasicele biblii poliglote, ci în volume separate pentru fiecare dintre principalele limbi vechi: ebraică, aramaică, greacă, latină, siriană şi coptă. Într-adevăr, un grup entuziast de cercetători ai CSIC şi profesori de la universităţile din Madrid şi Barcelona erau liderii şi promotorii acestei noi *Biblia poliglota*: F. Cantera, F. Pérez Castro, M. Fernández-Galiano, J. Millás-Vallicrosa, A. Díez Macho, T. Ayuso Marazuela şi J.M. Bover.

Pentru generaţia mea – moştenitorii şi succesorii acestei generaţii care îşi asumase un proiect atât de ambiţios – nu a fost uşor, în anii şaptezeci ai secolului trecut, să ne deschidem drum pe scena internaţională şi să găsim un spaţiu în care să nu repetăm din sarcinile precedente sau să concurăm cu alte proiecte ce se desfăşurau în alte centre din străinătate. Şi nu se poate spune că profesorii noştri au fost izolaţi în întregime. Aveau anumite legături ştiinţifice cu profesorul P. Kahle de la Universitatea din Oxford[11]. Dar îşi propuseseră obiective prea ambiţioase pentru nivelul filologiei noastre biblice în Spania din anii cincizeci – şaizeci ai secolului trecut. Cu toate acestea, F. Pérez Castro şi echipa lui, condusă de E. Fernández Tejero, au reuşit să publice ediţia princeps a *Codicelui profeţilor din Cairo* (7 vol.), unul dintre cele mai vechi trei manuscrise ebraice tiberiene. A. Diez Macho şi echipa sa au publicat în aramaică *Codex Neophyti 1*: Targumul palestinian al Pentateuhului (5 vol.), care nu fusese publicat, aflându-se, neidentificat, în Biblioteca Vaticanului.

[11] E. Fernández Tejero, N. Fernández Marcos, *Paul E. Kahle and Federico Pérez Castro: The Origins of the Madrid School of Biblical Text Criticism*, „Sefarad", 68, 2008, p. 5-14.

Şi M. Fernandez-Galiano a publicat ediţia princeps, de 20 de pagini, a lui *Ezechiel*, după Pap 967 din Madrid[12].

Generaţiei mele i-a venit rândul să dea curs internaţionalizării cercetării şi să obţină un spaţiu şi un nume în breasla septuagintiştilor, a ebraiştilor sau a latiniştilor. Am participat la toate congresele internaţionale (IOSOT) din zona noastră, de la cel din Uppsala, din 1971, până la cel de la Helsinki, în 2010. Ca lucrare premergătoare a ediţiei unui text biblic, echipa mea a publicat ediţiile critice ale cărţilor *Quaestiones în Octateuchum* (1979) şi *Quaestiones in Reges et Paralipomena* (1984) de Teodoret al Cirului, în scopul de a identifica revizuirea lucianică sau antiohiană a Bibliei greceşti pe o bază sigură, adică citatele biblice ale acestui autor din zona geografică a Antiohiei. În Octateuh, rezultatul a fost negativ, la aceeaşi concluzie ajungând şi profesorul J.W. Wevers în editarea Pentateuhului în *seria maior* din Göttingen: în Pentateuh nu s-a putut detecta o recenzie lucianică. În schimb, în cărţile istorice rezultatul a fost complet satisfăcător. De aceea, am decis să editǎm în continuare *Textul antiohian al Bibliei greceşti în cărţile istorice* (*Samuel-Regi-Cronici*) I-III, Madrid, CSIC 1989-1996. Acestei ediţii în trei volume trebuie să-i adăugăm publicarea a două volume ale Indicelui greco-ebraic al textului sus menţionat (2005), mai întâi prin *Indicele general*, iar apoi cu *Indicele numelor proprii*.

Universitatea din Göttingen a fost instituţia care mi-a insuflat cea mai multă inspiraţie în acest proiect. Aici lucraseră J. Wackernagel şi U. von Wilamowitz-Moellendorff, J. Wellhausen, H. Gunkel şi R. Smend, în vremea când studiile clasice şi biblice nu erau încă separate în universitatea germană; fondatorul proiectului *Septuaginta* a fost P.A. Lagarde, iar succesorul lui – A. Rahlfs. În semestrul de iarnă de la Universitatea din Göttingen, am avut onoarea de a participa la cursurile lui W. Zimmerli despre Profeţi, la ale lui J. Jeremias şi H. Conzelman pentru Noul Testament şi la ale lui R. Hanhart pentru *Septuaginta*.

Împreună cu profesorul Fernandez-Galiano din Spania, în timpul şederii mele în Göttingen, profesori mi-au fost R. Hanhart şi J.W. Wevers din Toronto, care la acel moment realiza ediţia critică a Pentateuhului, în *seriile maior*. În 1983 am organizat în Salamanca al XI-lea Congres Internaţional pentru Studiul Vechiului Testament (IOSOT) şi am publicat articolele celui de-al V-lea Congres al IOSCS în colecţia „Texte şi Studii ale Bibliei Poliglote Matritense. Cardinalul Cisneros" (TECC), cu titlul *Septuaginta în cercetarea contemporană*, Madrid, CSIC 1984, volum dedicat utilizării versiunilor în critica textuală biblică.

În 1979 am publicat prima ediţie a cărţii mele *Introducere în versiunile greceşti ale Bibliei*. În ciuda faptului că este scrisă în limba spaniolă, a fost atât de bine primită, încât curând s-a epuizat, iar în 1998 am publicat a 2-a ediţie revizuită şi adăugită. Aceasta a fost tradusă în limba engleză (Leiden, Brill, 2000) şi în italiană (Brescia, Paideia, 2000).

---

12 M. Fernández Galiano, *Nuevas páginas del códice 967 del A. T. griego (Ez 28,19-43,9)* (*PMatr. bibl. 1*), „StudiaPapyrologica", X, 1971.

În 1991 şi 1992 am fost invitat în cadrul proiectului „Grinfield Lectures" la Universitatea din Oxford. Fondate în 1859 şi dedicate studiilor *Septuagintei*, aceste cursuri sunt ţinute la fiecare doi ani. Au fost publicate în Suplimentul la *Vetus Testamentum*, cu titlul *Scribes and Translators. Septuagint and Old Latin in the Books of Kings*, Leiden, Brill, 1994. În 2008 am predat, de asemenea în urma unei invitaţii, în cadrul programului „Jeremie Lecture in Septuagint and Hellenistic Judaism", la Universitatea din Cambridge. Conferinţa a fost publicată în revista „Semitica et Classica", II, 2009, p. 81-89, cu titlul: *The Greek Pentateuch and the Scholarly Milieu of Alexandria*. În cele din urmă, la 16 iulie 2015 am avut marea onoare de a fi ales Corresponding Fellow al Academiei Britanice pentru umanioare şi ştiinţe sociale.

Introducerea mea la ediţia textului antiohian al Bibliei greceşti în cărţile istorice a fost tradusă în limba germană în 2004[13]. Mai mult decât atât, germanii, conştienţi de importanţa editării textului antiohian care se realizase de către echipa de la Madrid, au fost primii care au tradus în limba germană – în *Septuaginta Deutsch* – acest text antiohian în secţiunile *kaige* 1-4 Regi, în paralel cu traducerea textului din Rahlfs.

În paralel cu preocuparea principală faţă de *Septuaginta*, am participat la proiectul internaţional şi interreligios al *Bibliei Ebraice Quinta*, sponsorizat de United Bible Societies din New York şi Deutsche Bibelgesellschaft din Stuttgart. În cadrul acestui proiect, am publicat ediţia în ebraică, dotată cu aparat critic şi comentarii în limba engleză, la *Cartea Judecătorilor*, *Judges*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2011.

Aşa cum am semnalat mai înainte, abia la începutul secolului al XXI-lea mi-am dat seama că era timpul să ne asumăm provocarea traducerii Bibliei greceşti în spaniolă, o limbă de cultură de dimensiune universală. Mă gândisem că Biblia greacă din Alexandria era una dintre operele clasice ale Occidentului. Mai mult decât atât, în cazul în care Biblia ebraică nu ar fi fost tradusă în limba comună de atunci, greaca κοινή, vorbită în toată lumea – din India până la coloanele lui Hercule –, ea nu ar fi trecut graniţele Israelului, un popor mic din Orientul Mijlociu, nesemnificativ din punct de vedere politic. Dar, odată cu traducerea *Septuagintei*, Biblia a intrat în istoria Occidentului, a devenit universală şi s-a convertit la „lumina neamurilor" (Is. 42:6). În cele din urmă, fiind adoptată de către creştinism drept Biblia sa oficială, a fost dusă, prin evanghelizare, până la extremele orientale şi occidentale ale Imperiului Roman.

Proiectul traducerii în spaniolă a fost posibil datorită colaborării instituţionale a CSIC, sediu al nucleului principal de traducători, cu Universitatea Complutense din Madrid şi cu universităţile din Salamanca şi Granada. În opinia noastră, echipa noastră de filologi trilingvi era singura capabilă să aducă la îndeplinire sarcina şi să traducă *Septuaginta* în spaniola literară, limba pe care o împărtăşesc popoarele situate de o parte şi de cealaltă a Atlanticului.

Acestei convingeri personale i s-a adăugat interesul unor edituri. Ne-au vizitat, în primul rând, membri ai Societăţilor Biblice Unite în frunte cu directorul lor în

[13] Cf. S. Kreuzer, J.P. Lesch (ed.), *Im Brennpunkt. Die Septuaginta*, Stuttgart, Kohlhammer, 2004, p. 177-215.

Spania, José Luis Andavert. Au căutat pentru proiect o echipă internaţională din Spania şi America Latină şi plănuiau să organizeze un congres internaţional în Mexic, unde câţiva profesori de la Universitatea Iberoamericană păreau să deţină proiecte similare. După părerea mea, era vorba de un plan pe termen lung, mult prea utopic. Finanţarea a eşuat, iar în ceea ce-i priveşte pe colegii noştri iberoamericani, cu tot respectul, niciunul dintre ei nu era expert în filologie biblică, ca să nu mai vorbim de *Septuaginta*; nici măcar nu asistase vreunul în mod regulat la congresele din domeniu.

Dar, în 2005, directorii Editurii Sígueme din Salamanca (Eduardo Ayuso şi Santiago Guijarro) au venit să se întâlnească cu noi. În mai multe întâlniri comune, am ajuns să cădem de acord cu privire la obiectivele principale, deşi existau unele discrepanţe în legătură cu anumite puncte specifice de dezvoltare a proiectului. În cele din urmă, am convenit asupra unui calendar pentru punerea în aplicare a operei, ca şi asupra criteriilor fundamentale ale traducerii. Cu un entuziasm neobişnuit, Editura Sígueme a fost dispusă să publice traducerea cu sprijinul şi colaborarea CSIC, deoarece nucleul echipei era alcătuit din cercetători angajaţi ai acestei instituţii academice dedicate cercetării.

Imediat ne-am apucat de treabă şi am redactat liniile generale pe care trebuiau să le urmeze toţi membrii echipei. În întâlnirile noastre lunare, am discutat dificultăţile pe care le constatam pe parcurs, criteriile de traducere, tipul de note pe care urma să le reproducem etc. Fiind obişnuiţi cu lucrări mult mai intense, ca ediţiile critice sau indicele greco-ebraic, activitatea de traducere ne-a permis să se bucurăm de cunoştinţele noastre în materie de limbi străine, să apreciem diferitele sisteme lingvistice ale limbilor greacă şi ebraică şi să percepem stilurile diferite ale fiecărui traducător. Mărturisesc că pe atunci eram mulţumit cu demararea unui proiect care merita şi care ne crea iluzii, chiar dacă ar fi însemnat ca alţii să fi avut menirea de a-l finaliza. Dar, mulţumită CSIC, care ne-a sprijinit întotdeauna, graţie infrastructurii sale de cercetare şi bibliotecii sale, entuziasmului, eficienţei şi strălucirii Editurii Sígueme, dar şi mulţumită competenţei şi stăruinţei traducătorilor, suntem astăzi martorii minunii de a vedea finalizată traducerea: I. *Pentateuhul* (2008); II. *Cărţi istorice* (2011); III. *Cărţi poetice şi de înţelepciune* (2013) şi IV. *Cărţi profetice*. În prezent, tocmai am terminat revizuirea şi actualizarea volumului I. *Pentateuhul* pentru a doua ediţie, deoarece prima este deja vândută.

Toate aceste motive şi circumstanţe ne-au permis să ne menţinem în continuare iluzionaţi prin satisfacţia muncii noastre. Cu această traducere, credem că am făcut un serviciu limbii noastre şi poporului nostru: comunitatea de vorbitori de limbă spaniolă în continuă expansiune. Evreii din Alexandria au avut îndrăzneala de a traduce Biblia ebraică în limba comună de atunci, greaca *koiné*. Iar noi nu era să fim mai prejos. În secolul al XXI-lea aveam, într-o anumită măsură, responsabilitatea de a traduce şi de a transmite posterităţii moştenirea Bibliei greceşti în *limba* noastră *comună*, spaniola de pe cele două maluri ale Pacificului.

Ne dorim doar ca cititorii să se bucure de lectura acestei cărţi în aceeaşi măsură în care ne-am bucurat noi să o traducem. Aveţi în mâinile voastre, acum în spaniolă, un monument umanist al Alexandriei ptolemaice, *Septuaginta*, prima traducere a Bibliei ebraice şi, în consecinţă, prima sa interpretare.

TRADUCERILE LATINE ALE BIBLIEI ŞI ORIGINILE SINTACTICE ALE LIMBILOR ROMANICE*

CLAUDIO GARCÍA TURZA
CILENGUA – Centro Internacional de Investigación
de la Lengua Española, La Rioja

1. Introducere

Prezenta comunicare supune atenţiei domeniul de cercetare „Influenţa Bibliei, traducerile acesteia şi exegeza în istoria limbii spaniole din prima fază a evoluţiei până astăzi", inclus în proiectul de cercetare denumit „Biblias Hispánicas" de la Centrul Internaţional de Cercetare a Limbii Spaniole (CILENGUA). Ne-am oprit în faţa uneia dintre perspectivele cele mai interesante ale acestui proiect şi, totuşi, o perspectivă mai puţin aşteptată, aproape neaşteptată.

Cu alte ocazii, am ales să vorbesc despre influenţa Bibliei înseşi (şi a creştinismului) asupra nivelului gramatical al limbii spaniole şi al celorlalte limbi romanice: înnoirea viitorului latin, sintagmele adverbiale de mod formate cu ajutorul substantivului *mente* şi crearea articolului romanic. Mai sunt, însă, de discutat multe altele, atât despre aceste probleme gramaticale, cât şi despre alte subiecte, de la influenţa Bibliei în dezvoltarea modului de creaţie metaforică până la înnoirea vocabularului sau neobişnuita frecvenţă a expresiilor biblice.

De la începutul decadei 1930-1940 au apărut lucrările lui Joseph Schrijnen, de la Universitatea Catolică din Nijmegen, tocmai despre latina creştină şi, puţin mai târziu, lucrările discipolei sale celei mai distinse, Christine Mohrmann, tot despre latinitatea creştină. Este adevărat că, cel puţin din perspectiva hispanisticii actuale, aceste contribuţii ale şcolii din Nijmegen sunt abia amintite, deşi atitudinea cu care au fost primite de latinişti a fost diferită; aceştia, deşi califică drept exagerate concepţiile de bază ale Şcolii respective, le acceptă cu respect şi le consideră roditoare şi salutare pentru că au contribuit la recunoaşterea importanţei creştinismului pentru istoria limbii.

Cum am putut constata, având suficiente mărturii, în lingvistica contemporană se subliniază şi se laudă rolul jucat de Biblie şi de creştinism ca fenomene ce introduc o nouă concepţie asupra vieţii, idei şi valori revoluţionare în mediul religios, social şi cultural, ceea ce ajunge să dea naştere unei schimbări radicale de mentalitate. Astfel, lingviştii, urmând principiul interrelaţionării dintre limbă, cultură şi societate, arată că acele importante schimbări de mentalitate şi de experienţe au afectat în mod obligatoriu limba, exercitând asupra acesteia o profundă influenţă.

Totuşi, când vine vorba să se aprecieze concret gradul de afectare, majoritatea lingviştilor, uneori cu nesiguranţă sau cu manifestări confuze, se limitează la a prezenta noi forme de exprimare care influenţează aproape în mod exclusiv sfera lexicală şi pe cea semantică. Această nepotrivire aparentă pleacă, în general, de la faptul că profesioniştii lingvisticii se ghidează după principiul, asumat fără nicio dezbatere, potrivit căruia schimbările radicale de mentalitate sau de cultură nu pot influenţa nivelurile lingvistice de bază, care sunt morfologia şi sintaxa.

Ei bine, împotriva acestui principiu general acceptat s-au ridicat abordări în mod evident opuse ale unora dintre cei mai distinşi lingvişti contemporani. Cu altă ocazie ne-au interesat, în mod concret, contribuţiile lui E. Coşeriu şi ale lui R. Lapesa cu privire la înnoirea viitorului latin şi, respectiv, la crearea articolului romanic. Şi concluzia la care ambii ajung este următoarea: creştinismului i se datorează originea sau dezvoltarea unor importante transformări gramaticale precum înnoirea viitorului latin şi crearea articolului romanic, menţionate mai sus (Lapesa, *HLE*, p. 65: „La romanici, influenţa spirituală a Creştinismului a lăsat nenumărate urme"; Coşeriu, *ELR*, p. 36: „Înnoirea viitorului latin trebuie să fie inclusă, deci, printre multiplele schimbări lingvistice motivate prin nevoile expresive ale creştinismului").

Se ştie că, în concepţia adepţilor teoriei Şcolii din Nijmegen, datorită creştinismului s-a produs o profundă diferenţiere lingvistică şi aceasta, odată cu triumful religiei, cu propagarea creştinismului, a devenit limba comună a Occidentului latin, în aşa fel încât elementele distinctive care caracterizau limba tuturor creştinilor au sfârşit prin a constitui patrimoniul comun al Imperiului, o societate obligată să se numească pe sine însăşi creştină. În acest sens, chiar mai interesant, din punct de vedere tehnico-lingvistic, este ceea ce Joseph Schrijnen înţelegea prin *limbă comună* în contextul istoric dat. Concepţia sa apare formulată cu exactitate în acest pasaj: „Le latin vulgaire, qui se trouve à la base des langues romanes, est la langue commune qui s'est constituée, à partir du V^{e} siècle déjà, dans toute l'étendue de l'Empire romain; elle est la résultante des tendances continuelles d'unification et de rapprochement des langues cultivée et vulgaire, tant l'écrite que parlée. Mais cette koinê n'est autre chose que la latinité chrétienne élargie" (*Le latin chrétien devenu langue commune*, 1934, p. 96).

Este uşor de verificat, totuşi, că majoritatea filologilor, în loc de diferenţieri lingvistice, aleg să vorbească doar de noi forme de exprimare care afectează în mod direct şi aproape exclusiv lexicul şi semantica, prin cunoscuta revoluţionare produsă în interiorul conceptelor. Bastardas, printre alţii, nu acceptă teoria Şcolii din Nijmegen deoarece aceasta contrazice, în opinia lui, principiul general asumat de către lingvişti conform căruia o limbă specială sau de grup restrâns nu se poate diferenţia de limba comună în ceea ce priveşte nivelurile lingvistice de bază, care sunt morfologia şi sintaxa, în aşa fel încât diferenţele lingvistice pot apărea doar la nivel de lexic, printr-o înnoire a vocabularului. Faptul că se vorbeşte de o *morfologie* sau de o *sintaxă creştină* ar însemna, în general, după cum spunea Löfstedt (*Late Latin*, Oslo, 1959, p. 68), „a misuse of language". Cu toate acestea, nu vrem să reducem la tăcere ceea ce considerăm adevărata convingere personală a lui Bastardas,

deşi în acest caz el o exprimă dintr-un unghi mai degrabă discursiv decât empiric, după care influenţa creştinismului a atins spaţii lingvistice mai ample decât cele ale câmpului lexico-semantic; dacă nu, cum altfel ar trebui să interpretăm decât ca pe o 'rotunjire' această presupunere sugestivă pe care el o formulează de două ori în mod similar: „Sin duda el cristianismo debe de haber contribuido a dar a las lenguas románicas la fisonomía que les es propia, y no sólo por lo que al léxico se refiere, pero esa influencia es muy difícil de ponderar al faltar, como decíamos, los elementos de contraste" [= Fără îndoială, creştinismul trebuie să fi contribuit la a le da limbilor romanice aspectul propriu, şi nu doar în ceea ce priveşte lexicul, dar această influenţă este mai greu de estimat dacă lipsesc, cum spuneam, elementele de contrast] (J. Bastardas, *El latín de los cristianos. Estado actual de su problemática*, 1973, p. 16-17)?

Este interesant, deci, să observăm că există tendinţa de a se omite investigarea posibilei influenţe a creştinismului în însăşi structura gramaticală a limbii latine pur şi simplu din cauză că se intuieşte existenţa unor dificultăţi particulare în această cercetare şi, astfel, se optează doar pentru analiza influenţei sale în lexic, ţinând cont de faptul că aceasta, pe bună dreptate, este considerată evidentă. J.J. Bustos Tovar (*Contribución al estudio del cultismo léxico medieval*, Madrid, 1974, p. 61) este, se pare, de aceeaşi părere: „El cristianismo aporta una serie de factores nuevos al mundo espiritual romano que, es obvio, hubieron de reflejarse en la lengua. Sin entrar en el problema de si la nueva noción del mundo y de la vida influyó sobre determinadas estructuras lingüísticas, sí es fácil advertir su aportación al léxico" [= Creştinismul aduce o serie de noi factori lumii spirituale romane care, este evident, trebuiau să se reflecte în limbă. Fără a pune problema dacă noua noţiune asupra lumii şi a vieţii a influenţat anumite structuri lingvistice, este într-adevăr uşor să se observe contribuţia ei în lexic]. Altfel, nu aş adăuga, ca argument în plus în favoarea incontestatului principiu menţionat, faptul că aceleaşi publicaţii ale Şcolii din Nijmegen, principala responsabilă de stimularea studiilor despre latina creştină, se orientează în majoritate spre lexic, ceea ce duce la o disproporţie evidentă faţă de studiile gramaticale. O asemenea atitudine este uşor de explicat, după F. Gonzalez Ollé, „pues suele examinarse ese latín, tenido por lengua especial, con referencia al clásico, y en este, el clásico, la principal atención normativa recaía sobre el vocabulario" [= întrucât se obişnuieşte să se examineze acea latină, luată în considerare ca limbă specială, cu referire la cea clasică, unde principala atenţie normativă cade pe vocabular] (*Los orígenes (remotos) de la sintaxis románica*, în L. Santos Río (coord.), *Palabras, norma, discurso. En memoria de Fernando Lázaro Carreter*, Salamanca, 2005, p. 661).

2. Originile îndepărtate ale sintaxei romanice. Noi contribuţii din traducerile latine ale Bibliei

Să intrăm, fără alte amânări, în spaţiul dedicat studiului influenţei traducerilor şi interpretărilor biblice în limba spaniolă, unde, din motive care ţin de importanţă a

conţinutului, am ales o singură parte, cea a influenţei versiunilor *Vetus Latina* şi *Vulgata* în sintaxa spaniolă şi romanică, care s-ar putea intitula *Traducerile latine ale Bibliei şi originile sintactice ale limbilor romanice* sau *Originile îndepărtate ale sintaxei romanice. Noi contribuţii din traducerile latine ale Bibliei*. Ar rămâne pentru altă dată numeroasele traduceri actuale ale Bibliei, trecând prin variatele traduceri medievale şi versiuni biblice, texte asupra cărora, cu o perioadă de timp în urmă, am făcut cercetări intense la Centrul Internaţional de Cercetare a Limbii Spaniole (CILENGUA).

Chiar de la începutul prezentării temei acestei comunicări (*Traducerile latine ale Bibliei*...), vreau să semnalez interesul deosebit pe care îl găsesc în ea, preferând, în locul înşiruirii discursive, logice, nesiguranţa, neliniştea, îndoielile, o dorinţă intensă de a mă clarifica, care, după diverse lecturi, după analiza argumentelor celorlalţi şi după o permanentă reflecţie personală, mă face să mă întreb: originalitatea, înnoirea sintaxei în primele versiuni biblice latine, *Latina Vetus* şi *Vulgata*, provine din atitudinea de fidelitate interpretativă a traducătorilor (mai întâi greci, apoi latini, inclusiv Ieronim), la care se adaugă dorinţa permanentă de facilitare a înţelegerii? Sau îşi are mai degrabă rădăcinile în textele aşa-numitei *latine vulgare*? Sau este determinată de ambii factori?

Mărturisesc că, până nu demult, această întrebare, pur şi simplu, nu exista pentru mine. Din lingvistica istorică spaniolă, mulţi am crezut, fără doar şi poate, că formarea specifică a sintaxei romanice (inclusiv a celei scrise), ca şi a celorlalte niveluri lingvistice, începe să prindă contur în textele *latinei vulgare*. Prin urmare, imaginea latinei pe care ne-am făcut-o şi pe care am transmis-o prin lucrările noastre de cercetare corespunde cu ceea ce am putea numi *latină populară*, în opoziţie cu latina cultă, regulată, literară, a epocii clasice. Până în punctul în care, de fapt, susţinem idealizarea *latinei vulgare* ca referent al latinei pure. Deşi nu ignorăm faptul că, tocmai în afara mediului latiniştilor, există încă unii care identifică o bună cunoaştere a limbii latine cu a înţelege fără dificultate textele lui Cicero, Cezar sau Salustio, pentru a menţiona doar autorii cu cele mai importante contribuţii la crearea şi fixarea limbii latine culte şi literare.

Dar în aceste momente, dacă ne concentrăm asupra întrebării de la început, rolul esenţial în cazul originii inovaţiilor, al originalităţii sintaxei traducerilor latine ale Bibliei, nu îl deţine în mod absolut, după părerea mea, latina vulgară. Acum nu mai cred să fie aşa.

Punctul de plecare al acestei interesante problematici personale se găseşte în două lucrări. Prima este cea a lui López García, specialist în lingvistică generală (Á. López García, *Cómo surgió el español. Introducción a la sintaxis histórica del español antiguo*, Madrid, 2000). Cealaltă, elaborată de F. González Ollé (citat mai sus), constituie mult mai mult decât o critică foarte amplă a cărţii lui López García: este, mai ales, o contribuţie unică la subiectul care ne interesează, un studiu care trebuie citit neapărat şi care este exemplar din punct de vedere filologic. Pentru că nu putem uita că, în mod particular în acest caz, devine esenţială metoda pur filologică: pentru a ajunge să dau o soluţie problemei sunt necesare, într-adevăr, având în vedere doar perspectiva lingvistică, atât cunoştinţe solide de ebraică, greacă şi latină

biblice, de latină creştină, latină literară, latină vulgară (scrisă şi vorbită), latină târzie şi medievală, cât şi de gramatică a limbilor romanice, în general, şi a limbii spaniole, în particular. Ocupându-ne doar, insist, de perspectiva lingvistică.

3. Teza lui López García

De-a lungul paginilor cărţii sale, López García încearcă să demostreze ceea ce spune în următoarea frază, care constituie teza studiului său, pusă în discuţie deja în prolog: „[în dezbaterea despre transformarea limbii latine în limbă romanică] din punct de vedere sintactic, schimbarea mai profundă nu a avut loc între secolele al VIII-lea şi al IX-lea, ci în jurul secolului al IV-lea, când influenţa grecească determină o modalitate specifică de a scrie latină care va fi conservată în *Vulgata*". În această formulare a tezei, îndrăznesc să sugerez pornind de la deducţii personale determinate de alte pasaje ale aceleiaşi lucrări, s-ar putea corecta sintagma „influenţa grecească" prin alta mult mai consecventă cu argumentarea autorului: „influenţa unor noi forme de origine ebraică trecute în greaca *koiné* a primilor creştini" (se poate observa, de exemplu, pertinenţa acestei corecturi în următoarea afirmaţie a autorului: „La *Vulgata*, como su antecesora, la *Vetus Latina*, está influida, en su orden de palabras y en sus procedimientos sintácticos, por los moldes mentales de la lengua hebrea, los cuales traduce con bastante fidelidad", p. 28 [= *Vulgata*, ca şi antecesoarea ei, *Vetus Latina*, este influenţată, în ceea ce priveşte ordinea cuvintelor şi procedeele sale sintactice, de tiparele mentale ale limbii ebraice, pe care le traduce cu destulă fidelitate]).

Cum era de aşteptat, în diferite locuri ale studiului López García extinde şi clarifică conţinutul şi interesul tezei sale cu nişte concluzii precum acestea: a) latina biblică reprezintă o ruptură în istoria limbii latine, fenomen cu consecinţe lingvistice foarte importante (p. 24-25); b) gândirea Sfântului Ieronim, în *Vulgata*, secolul al IV-lea, nu se dezvoltă/ manifestă, prin urmare, prin procedee sintactice latine, nici măcar protoromanice, ci prin unele pe deplin romanice; prin urmare, nu este greu să o urmăreşti cuvânt cu cuvânt, fără riscul de a o modifica (p. 22-23); c) în consecinţă, este corect să atribuim *Vulgatei* geneza sintaxei romanice, convertirea limbii latine în spaniolă şi alte limbi romanice, calificarea ei, ca să nu uităm metafora biologică, drept „embrion al sintaxei protoromanice", p. 232 (şi se poate spune chiar că o astfel de influenţă importantă, aşa cum ştie foarte bine şi López García, a început mai devreme, cu primele versiuni latine ale Bibliei, aşa-numita *Vetus Latina*, p. 23). Observaţi contrastul dintre această abordare şi opinia atât de respectată, de exemplu, a lui Meillet, pentru care diferenţele dintre limba *Vulgatei* (ca şi cea a Părinţilor Bisericii) şi limba celor mai reprezentativi clasici sunt doar de detaliu: „Entre la langue la plus classique et celle de la Vulgate ou des Pères de l'Église, il n'y a que des différences de détail" [Între limba cea mai clasică şi cea a *Vulgatei* sau a Părinţilor Bisericii nu există decât diferenţe de detaliu] (A. Meillet, *Esquisse d'une histoire de la langue latine*, Paris, 1966, p. 280).

Ei bine, ce îl face pe López García să pună în discuţie o ipoteză ca cea expusă? Şi cum ajunge să extragă nişte concluzii ca acestea din istoria lingvistică a sintaxei romanice *scrise* (subliniez acest cuvânt: analiza acestei cărţi se centrează pe spaniola scrisă)? În primul rând, profesorul López García cunoaşte bine lacunele şi deficienţele pe care le întâlnim în studiile de sintaxă istorică spaniolă, în general, şi în cele legate de originile spaniolei, în special, în comparaţie cu cele care se referă la nivelele fonetic, morfologic şi lexical din aceeaşi perspectivă diacronică. Acest aspect, negativ, al lipsei de echilibru în ceea ce priveşte atenţia faţă de diversele discipline ale istoriei lingvistice spaniole ar putea justifica prin el însuşi în mod satisfăcător prezenta cercetare. În plus, într-o lucrare cu aceste caracteristici autorul este călăuzit, fără îndoială, nu doar de obiectivul concentrării asupra analizei fenomenelor concrete ale evoluţiei istorice, ci şi de intenţia de a testa o ipoteză prin instrumente ştiinţifice derivate din propria concepţie despre limbaj. Mai concret, un astfel de rezultat radical al examenului contrastiv între tipologiile latină şi romanică (adică faptul că *Vulgata* rupe configuraţia sintactică tradiţională a limbii latine şi încorporează o nouă tipologie de formă ebraică) a presupus, în opinia sa, aplicarea unei metode puternice; şi astfel, autorul „adopta el modelo de la teoría de catástrofes para enfrentarse a una hipótesis de este tipo" [= adoptă modelul teoriei catastrofelor pentru a face faţă unei ipoteze de acest tip] (p. 8). În cele din urmă, punctul său de pornire este următorul: la fel cum Menéndez Pidal a putut descoperi în textele latine cele mai vechi mărturii/ urme ale limbilor romanice, atât fonetice, cât şi morfologice, de ce nu este posibil să folosim de asemenea şi surse latine pentru a găsi primele mărturii sintactice? Toate aceste motive ar fi suficiente pentru a explica motivul alegerii pe care López García o face despre subiectul care ne interesează.

Şi cu privire la a doua întrebare, cea care ne-ar putea interesa cel mai mult (cum putem ajunge la astfel de concluzii atât de inovatoare din istoria lingvistică a sintaxei romanice?), ne atrage atenţia faptul că, şi în acest caz, se recurge la creştinism ca circumstanţă istorică ce va declanşa procesul evolutiv al modulării sintaxei latine. Creştinismul pătrunde, potrivit lui López García, cu o doctrină plină de conţinuturi religioase şi morale pe care le denumeşte „sofisticate", „care vorbesc despre lumi posibile". Şi ca o consecinţă a interiorizării şi a trăirii acestor complexe principii religioase, creştinii primitivi, cu bagajul limitat al componentei sintactice textuale a latinei populare, se confruntă cu provocarea de a le exprima în mod corespunzător. Şi atunci, în această situaţie concretă, decid să adopte „una sintaxis textual mucho más rígida que la del latín clásico, la sintaxis de la *Vulgata*, que es el embrión de la sintaxis protorromance" [= o sintaxă textuală mult mai rigidă decât cea a latinei clasice, o sintaxă a *Vulgatei*, care este embrionul sintaxei protoromanice] (p. 232, concluzii finale).

Este surprinzător faptul că în această *nouă* sintaxă nu contează deloc amprenta limbii orale sau vorbite. López García, aşa deduc eu, se vede obligat din punct de vedere ştiinţific să se conformeze riguros principiului conform căruia oralitatea şi scrisul sunt independente una de cealaltă. Din acest motiv, el marginalizează în mod

intenţionat textele latinei vulgare, pe care o asociază fără doar şi poate cu limba vorbită. Nu este interesat, deci, să examineze în lucrarea sa structura limbii vorbite, ci numai pe cea a limbii scrise. Textele orale ar putea să creeze confuzie pentru că nu corespund cu imaginea sintaxei pe care ne-o pun la dispoziţie gramaticile. Şi nu este convenabil să ne îndepărtăm de această *nouă* sintaxă luând în calcul o posibilă amprentă a limbii orale deoarece, în opinia sa, oralitatea latină nu este suficient cunoscută. Deşi unele texte ale latinei vulgare sunt texte conversaţionale, care vin să reflecte discursul, conversaţia reală (printre altele, se remarcă cele de la Plaut, *Satyricon*, *Predici* ale Sfântului Augustin, p. 29), ele sunt lipsite, totuşi, de o componentă sistematică de sintaxă a limbii vorbite (şi, în consecinţă, a limbii scrise), adică nu ne oferă, în general, în mod adecvat schemele de organizare ale sintaxei colocviale. De asemenea, autorul neglijează, în plus, o urmă ipotetică a limbii vorbite în *noua* sintaxă scrisă deoarece, în opinia sa, nu există aproape nicio diferenţă între cele câteva texte orale în latina vulgară şi scrierile în latina creştină: „Lo curioso es [avertizează López García] que cuando se consideran las fuentes que se suelen contar como testimonios del llamado latín vulgar, es decir, los textos que presuntamente reflejan el habla y su evolución, nos encontramos con que fuera de la *Coena Trimalchionis*, anterior al desarrollo del cristianismo, casi todos los testimonios son textos del latín cristiano en los que se advierte la impronta bárbara y simplificadora del latín bíblico" [= Curios este că, atunci când privim sursele care sunt de obicei considerate mărturii ale aşa-numitei latine vulgare, adică textele care reflectă, probabil, discursul şi evoluţia acesteia, constatăm că, în afară de *Coena Trimalchionis*, înainte de dezvoltarea creştinismului, aproape toate mărturiile sunt texte ale latinei creştine în care se observă amprenta barbară şi simplificatoare a latinei biblice] (p. 26-27). De exemplu, în *Peregrinatio ad loca santa* a călugăriţei Egeria, cu o structură sintactică asemănătoare celei biblice: „[ordinea cuvintelor] coincide con el de las lenguas románicas hasta extremos verdaderamente sorprendentes" [= coincide cu cea din limbile romanice până la extreme într-adevăr surprinzătoare] (p. 28). Noul model tipologic reprezentat de latina *Vulgatei* va influenţa, aşadar, în mod decisiv latina creştină, în el îşi află rădăcinile, astfel încât, în opinia sa, toate marile schimbări ale acestei limbi, latina creştină, pot avea doar această origine.

În textele protoromanice schimbările provocate de *Vulgata* erau, prin urmare, foarte vizibile. Şi deja în secolul al XI-lea, când cei câţiva clerici care ştiau să scrie în această latină cu o sintaxă „biblizată" au optat pentru scrierea romanică (adică o scriere cu aceeaşi sintaxă, dar cu o nouă morfologie), „se limitaron a copiar el esquema de la oración y del texto a que había llegado el latín biblizante y que se había consolidado, con muy pocos cambios posteriores, ya en el siglo IV" [= s-au limitat la a copia schema propoziţiei şi a textului în care a fost păstrată latina 'biblizată' şi care a fost consolidată, cu foarte puţine modificări ulterioare, încă din secolul al IV-lea] (p. 31).

4. Contribuţiile filologice ale lui González Ollé împotriva tezei lui López García

González Ollé începe prin a recunoaşte faptul că nu s-a gândit niciodată la posibilitatea ca un anumit text, oricât de mare ar fi fost influenţa sa, să poată fi sursa sintaxei romanice. Această atitudine de neîncredere faţă de o astfel de propunere atât neobişnuită de cauzalitate în domeniul lingvistic îl conduce, pe de o parte, la a încerca să dovedească *more philologico* că sintaxa romanică nu îşi are originea nici în *Vulgata*, nici în *Vetus Latina* şi, pe de altă parte (sarcină care, aparent, nu ar trebui înţeleasă ca o pierdere de timp), la a confirma că sintaxa romanică provine din *latina vulgară*, adică din sistemul lingvistic al latinei primitive. Aceste traduceri biblice nu marchează, în opinia sa, nicio modificare în istoria latinei, nici nu generează inovaţii calitative în sintaxa acestei limbi, deoarece autorii ei căutau de obicei să faciliteze înţelegerea textului sacru; şi tocmai din acest motiv ar fi trebuit să pornească de la registrul vulgar. Pe Sfântul Ieronim, după cum se dovedeşte în nenumărate rânduri, îl interesează, în primul rând, caracterul inteligibil al textului; el nu-şi face griji în legătură cu artificiul sau ornamentul versiunii sale biblice. Prin urmare, va căuta doar să se adapteze limbii orale, registrului latinei vulgare. Ne aflăm pur şi simplu în faţa manifestărilor latinei vulgare, deşi unele eminente, evident, datorită conţinutului, extinderii şi difuzării textului; manifestări ale acelei linii evolutive a limbii latine care constituie sistemul lingvistic popular şi care, în consecinţă, nu se conformează modelului latinei clasice; este un registru care urmează un curs spontan, fără reguli, dar un curs care are ca punct terminus limbile romanice. *Vulgata*, insistă González Ollé, „ha de alinearse, aun perteneciente al *genus sublime*, con variados textos aceptados como genuinos representantes del latín vulgar" [= trebuie să se înscrie, chiar dacă ţine de *genus sublime*, în seria diverselor texte acceptate ca adevărate reprezentante ale latinei vulgare] (p. 634), *Vulgata* „constituye una de las mejores y mayores muestras del latín vulgar" [= constituie una dintre cele mai bune şi mai extinse mostre ale latinei vulgare] (p. 634, n. 28).

González Ollé se străduieşte, în special, să arate că aceste versiuni biblice sunt precedate de alte manifestări, care trebuie considerate mai reprezentative decât ele, având în vedere similitudinea lor mai mare cu sintaxa romanică. În acest scop, el observă că Dardel şi Wüest, cercetători renumiţi ai perioadei protoromanice, susţin existenţa unei prime reduceri a flexiunii nominale doar la acuzativ în secolul I î.Hr., care ar dovedi că textele în care apare aşa-zisul fenomen ar trebui să fie incluse printre cele ale tipologiei sintactice a recţiunii (cf. J.N. Adams, *A typological approach to Latin word order*, IF 81, 1976, p. 70-99 şi R. de Dardel şi J. Wüest, *Les systèmes casuels du protoroman. Les deux cycles de simplification*, VR 52, 1993, p. 25-65). Şi cu acelaşi scop, González Ollé oferă o selecţie, foarte uşor de înţeles, de fragmente scurte de astfel de manifestări, acceptate în unanimitate ca reprezentanţi autentici ai latinei vulgare şi care sunt cu mult înainte de *Vulgata* (mai exact, acestea variază de la secolul I î.Hr. până în secolul al III-lea d.Hr.). Interesul, global, nu doar sintactic, al acestor manifestări ale latinei vulgare este foarte bine rezumat în următoarea

afirmaţie a acestui autor: „Cualquiera de los textos seleccionados [...] resulta tan fácil de comprender o más que la *Vulgata*, no sólo por su proximidad a la sintaxis románica en la disposición lineal de regente y regido, sino porque presenta una evolución fonética y morfológica más marcada que ella" [= Oricare din textele selectate [...] este la fel de uşor de înţeles, chiar mai uşor decât *Vulgata*, nu doar prin asemănarea cu sintaxa romanică în ceea ce priveşte dispunerea liniară a elementului regent şi a celui subordonat, ci pentru că prezintă o evoluţie fonetică şi morfologică mai pronunţată decât ea] (p. 636).

Şi cu acelaşi scop de ajustare, de asemenea cronologică, a diferitelor contribuţii textuale, González Ollé susţine, subliniind, că latina „biblizată" a trebuit să se ridice de la propria (para)liturghie primitivă, care a urmat modelele sintactice ale latinei vorbite de atunci (dacă nu pe ale celei greceşti), astfel încât nu a putut interveni în schimbarea sintaxei clasice (p. 639, n. 47).

Acum, înainte de această, pentru el, justificată negare a implicării versiunilor latine, înainte de această decădere radicală a inovării, trebuie formulată următoarea întrebare: nu a jucat, aşadar, *Vulgata* niciun rol relevant în originile constitutive ale sintaxei romanice? Ei bine, aprecierea lui González Ollé despre această posibilă influenţă este, în fond, foarte pozitivă: deşi nu poate fi atribuită nicio inflexiune lingvistică, este surprinzător faptul că un text care adoptă *stylus humilis*, şi din acest motiv este respins, ajunge nu după mult timp „aceptado, reverenciado y propagado por doquier. Es esta nueva situación [la de un texto *humilde*, aceptado, reverenciado y propagado por doquier], inseparable, claro, de su mensaje doctrinal, la que capacita a la *Vulgata* (obra inserta, no aislada, en la continuidad de una remota tradición lingüística latina) para influir en la constitución de la sintaxis románica" [= acceptat, venerat şi răspândit pretutindeni. Această nouă situaţie [a unui text „smerit", acceptat, venerat şi răspândit pretutindeni] nu poate fi, evident, separată de mesajul său doctrinal, îi permite *Vulgatei* (operă inserată, neizolată, aflată în continuitatea unei îndelungate tradiţii lingvistice latine) să influenţeze constituirea sintaxei romanice] (p. 671), cu alte cuvinte, să contribuie cu eficacitate la importanta funcţie de modelare a sintaxei romanice. Dar, de asemenea, îi permite să contribuie şi la acţiunea la fel de importantă de difuzare a lor: de la acceptarea populară, restrânsă, a numeroaselor construcţii sintactice „s-a trecut (subliniază González Ollé), din cauza efectului textelor biblice, la o extraordinară difuzare". Dau un exemplu, pe care îl extrag tot din lucrarea sa, pentru a înţelege mai bine acest rol important de difuzare pe care îl joacă versiunile biblice: coincidenţa expresiei incipiente în Plaut *dicere ad aliquem* (pentru *dicere alicui*) cu cea mult mai frecventă pentru aceeaşi sintagmă (complement indirect format cu *ad* + acuzativ) în traducerile latine (mai puţin frecventă în *Vulgata*, care tinde către construcţia cultă cu dativul, decât în *Vetus Latina*, unde expresia *dicere ad aliquem* poate fi pusă pe seama unui calc după sintagma grecească *eipein pros tina*) face ca folosirea frecventă a bibliilor latine să constituie o forţă externă puternică pentru generalizarea aceleiaşi construcţii sintactice în latina târzie, şi fără a pierde din vedere faptul că construcţia menţionată stă, de asemenea, la originea expresiei romanice *decir a aguien* (= „a spune cuiva").

Sfântul Ieronim a acceptat misiunea pe care i-a dat-o papa San Dámaso de a revizui *Vetus Latina*, în anul 382, dar rezultatul obținut la sfârșitul acestei operațiuni, în anul 406, nu constituie, sub nicio formă, o entitate idiomatică unitară din punct de vedere formal. Astfel, în comparație cu textul Vechiului Testament, despre care se poate spune că este o traducere ieronimiană după originalele ebraice sau aramaice, textul Noului Testament constituie o revizuire riguroasă a *Vetus Latina*, dintr-o versiune a *Italei* care până astăzi nu a fost identificată, la care se adaugă consultarea unei versiuni în greacă. De aceea, în acest caz, în versiunea Noului Testament (sau mai degrabă, cu siguranță, în ceea ce privește Evangheliile: încă nu se știe cu certitudine dacă revizuirea celorlalte cărți din Noul Testament a fost realizată de colaboratorul său Rufino el Sirio), Sfântul Ieronim nu a fost propriu-zis un traducător, ci doar un simplu revizor; potrivit lui González Ollé, corecțiile introduse în revizie sunt rare și puțin importante. Deci, textul evanghelic pe care Sfântul Ieronim îl inserează în *Vulgata* prezintă o configurație idiomatică care, cu excepția celor câteva variante rezultate în urma reviziei, corespunde, în general, cu traducerea anterioară cu două sau trei secole, cea a *Vetus Latina*. Din acest motiv, se impune, avertizează González Ollé, să fie urmată această orientare metodologică: „cualquier enjuiciamiento lingüístico de carácter general sobre el Nuevo Testamento de la *Vulgata* deberá transferirse, en buena ley, a la *Vetus Latina*, donde encuentra su justa aplicación. A su vez, las observaciones puntuales deberán contar asimismo con la lección de ella" [= orice judecată lingvistică cu caracter general despre Noul Testament din *Vulgata* va trebui transferată, pe drept cuvânt, către *Vetus Latina*, unde își găsește aplicația justă. La rândul lor, observațiile punctuale vor trebui corelate și cu lecțiunea de acolo] (p. 649-650).

În mod concret, verificările imediate, la care s-a făcut referire mai devreme, realizate de González Ollé corespund unei comparații sintactice a mai multor construcții din *Vetus Latina* și *Vulgata*. Mai exact, fenomenele pe care le compară sunt acestea: 1) exprimarea complementului indirect cu *ad* + acuzativ în loc de dativ: *dixit ad mulierem* (pe care l-am menționat deja); 2) construcția infinitiv cu *ad* în loc de gerunziu: *ad offerre sacrificium*; 3) folosirea lui *in* cu ablativ pentru a exprima punctul de sosire în cazul verbelor de mișcare: *fuge in Aegypto*; 4) construirea termenului de comparație cu ajutorul lui *quam* cu adjectiv pozitiv și cuantificator: *candidiores magis quam lac*; 5) subordonarea cu conjuncțiile *qu-* (*quia*, *quoniam*, *quod*) în loc de infinitiv: *dico quia tu es Petrus*; 6) propoziția interogativă indirectă cu *si: dicas nobis si tu es Christus*. Și acestea sunt rezultatele comparației: Sfântul Ieronim respectă *Vetus Latina* în ceea ce privește folosirea lui *qu-* (*quoniam*, *quia*, *quod*) pentru completivele analitice și folosirea lui *si* pentru interogativele indirecte; în schimb, niciodată sau aproape niciodată nu acceptă fenomene populare din *Vetus Latina* ca cele remarcate mai sus; în locul lor, el preferă norma clasică, tinde să urmeze modelul cult. La rândul său, examinarea adaugă faptul că „la sintaxis de la *Vetus Latina* está más próxima al protorromance, por mayores coincidencias con la evolución conducente a él, que la sintaxis de la *Vulgata*. En esta, la arraigada *latinitas* de San Jerónimo le ha hecho borrar rasgos, aceptados algunos, del latín vulgar"

[= sintaxa din *Vetus Latina* este mai apropiată de protoromanică, prin coincidenţe mai mari cu fenomene evolutive care duc la aceasta, decât sintaxa *Vulgatei*. Înrădăcinata latinitate a Sfântului Ieronim l-a făcut să şteargă trăsăturile latinei vulgare, chiar şi unele acceptate] (p. 670). Şi concluzia finală la care ajunge González Ollé este aceasta: „Descarto, pues, que la sintaxis románica se origine en la *Vulgata*, regresiva en la evolución vulgar por cierto sometimiento a la norma clásica [...], menos idónea, por tanto, que la *Vetus Latina* (anterior en más de dos siglos) para aquel desempeño" [= Nu sunt de acord, deci, că sintaxa romanică îşi are originile în *Vulgata*, care reprezintă un regres din perspectiva evoluţiei latinei vulgare prin anumite supuneri la norma clasică [...], şi corespunde mai puţin, prin urmare, decât *Vetus Latina* (care îi este anterioară cu mai bine de două secole) acestui proces] (p. 670).

5. Consideraţii finale

Este foarte important de reţinut că, în ciuda divergenţelor întâlnite în respectivele studii, López García şi González Ollé par să fie de acord asupra unui aspect pe care îl consider fundamental. Ambii acceptă, în fond, că *Vetus Latina* şi *Vulgata* au anunţat sintaxa romanică cu mult înainte de textele protoromanice, adică prin ele se face cunoscută, se exprimă sintaxa romanică precursoare a celei protoromanice. Acum, López García situează exact în aceste versiuni latine originea acestei sintaxe: după el, în *Vetus Latina* şi *Vulgata* se regăsesc în avans structurile sintactice adoptate în limbile romanice (sintaxa romanică „comienza con la *Vulgata* y aun puede decirse que había comenzado antes con las primeras versiones latinas de la Biblia" [= începe cu *Vulgata* şi se mai poate spune că a început înainte, odată cu primele versiuni latine ale Bibliei], p. 23). În schimb, González Ollé, care găseşte în astfel de versiuni originea generalizării sintaxei romanice în latina creştină, anticipează în mod deosebit sintaxa precursoare celei protoromanice: el îşi centrează atenţia asupra fenomenelor sintactice atestate deja la Plaut şi la alţii, multe dintre ele documentate în texte cu mult înainte de versiunile latine ale Bibliei (în selecţia de scurte fragmente din latina vulgară publicată de el se remarcă prin vechimea lor o *tabella defixionis* din a doua jumătate a secolului I î.Hr., două fragmente din *Satyricon*, atribuit lui Petronius, şi trei *Scrisori familiale* din secolele I-II d.Hr.).

În cele din urmă, este important să insistăm asupra concluziei, în opinia mea, esenţiale a contribuţiei lui López García. Conform deducţiei sale finale, caracterului „sofisticat" al conţinuturilor religioase şi morale ale creştinismului i s-a datorat, în ultimă instanţă, faptul că sintaxa *Vulgatei* a devenit „embrionul" sintaxei scrise protoromanice. Sau, mai precis, acestei caracteristici doctrinale, completată cu atitudinea pragmatică a primilor creştini. Aceştia, de fapt, puşi în faţa provocării de a fi nevoiţi să exprime conţinuturi atât de complexe, nu s-au putut baza, evident, pe latina populară; în plus, pentru că o considerau nepractică, lipsită de rigiditatea necesară, ei au respins, de asemenea, sintaxa latinei clasice; şi, în aceste circumstanţe, au decis să adopte sintaxa textuală a versiunii biblice, a *Vulgatei*. Pe scurt, în

ceea ce priveşte modificarea decisivă a sintaxei scrise, cauza ei, conform acestei teze, a fost motivată, explicată, prin aceşti doi factori externi. Aşa cum şi în versiunile biblice se găseşte cauza succesului propagării sale.

Este clar că prezenta temă se potriveşte foarte bine cu obiectivele pe care ni le-am stabilit la Institutul de Origini ale Limbii Spaniole de la Centrul Internaţional de Cercetare a Limbii Spaniole (CILENGUA). Ea atinge, de fapt, aspecte fundamentale ale epocii genezei şi ale originilor istorice ale limbii spaniole, precum şi alte aspecte legate de componenta de bază a proiectului general „Biblias Hispánicas": traducerile şi interpretările Bibliei.

Rămân în mod evident de descoperit multe spaţii de cercetare complementare care necesită atenţie ştiinţifică. De exemplu: a) o expunere istorică obiectivă a gradului şi a procesului de pătrundere în diferitele pături sociale a numeroaselor şi transcendentelor valori, schimbări şi inovaţii spirituale ale creştinismului de-a lungul primelor secole ale epocii noastre; b) un studiu aprofundat asupra influenţei diferiţilor factori, externi şi interni, în explicarea finală a schimbărilor lingvistice, din diferite ipoteze epistemologice; c) analize teoretice de substanţă privind evoluţia independentă şi cronologic distinctă a fiecăreia dintre componentele lingvistice, în acest caz cu deosebită atenţie către componenta sintactică; d) în cadrul coordonatelor multilingvismului social şi ale determinanţilor sociali şi culturali, o analiză a consecinţelor transferurilor lingvistice şi culturale ale contactului dintre limbi, pentru a obţine o cunoaştere completă a cauzelor şi a principiilor generale şi istorice ale schimbării lingvistice; e) studii despre sintaxa biblică ebraică, greacă (VT şi NT) şi latină (*Vetus Latina* şi *Vulgata*), precum şi comparaţii textuale ample între *Vulgata* şi diferitele ramuri ale *Vetus Latina* (*Afra*, *Itala* şi în special *Hispanica*), pentru a obţine rezultate mai sigure; f) colaborări privind istoria textuală a *Vulgatei* sau despre eficienţa şi influenţa *Vetus Latina* în textele latine din Hispania; g) cercetări asupra sintaxei latinei creştine în general sau asupra latinei istoriografice târzii; h) o analiză a posibilelor fenomene sintactice prezente în texte semicastiliene sau castiliene primitive (de exemplu, în proza „alfonsí"), dar inexistente în tipologia sintactică a traducerilor latine biblice, cu o atenţie deosebită pentru sintaxa timpurie a altor limbi romanice; i) un studiu comparativ al sintaxei textelor biblice „originale" (ebraic, grec, latin) cu cea a traducerilor medievale spaniole, precum şi al acestora între ele (E6 s. XIII a treia parte din *General Estoria versus* E3, E4, RAH ms.87, BNE ms. 10.288, *Biblia de Alba* şi traducerea în spaniolă a lui Nicolás de Lira, toate din secolul al XV-lea etc. Şi mai ales în comparaţie cu traducerile în ladino, *Biblia de Ferrara*, Asá o Hayim) etc.

Dar mai presus de acestea şi de multe alte obiective de cercetare relevante, este necesar, după părerea mea, să ne unim toate eforturile şi mijloacele ştiinţifice pentru a răspunde la următoarea întrebare: o traducere latină *verbum e verbo* din ebraică (sau din greacă) a putut, practic de la sine, în Vechiul Testament, să contureze o *nouă* sintaxă, perpetuată în textele latino-romanice? Dacă răspunsul ar fi afirmativ, fenomenul, atât de original, ar fi surprinzător (aşa îl califică González Ollé, referindu-se la această nouă abordare a problemei, p. 657). Dar pentru aceia dintre

noi care deja am petrecut ceva timp comparând originalul ebraic cu versiunea latină a lui Ieronim în diverse pericope biblice, surpriza, sau, mai degrabă, curiozitatea iniţială devine un stimul, amplificat acum prin chibzuinţa şi îndemânarea unui maestru al filologiei, aşa cum este González Ollé: „Una segura conclusión exigiría cotejar el original hebreo con la versión latina; así procede A. Ceresa-Gastaldo [*Il latino delle antiche versioni biblice*. Roma, 1975], con unas pocas, pero relevantes muestras [...]. Parecen faltar al respecto, según mi información, estudios de más fuste" [= O concluzie sigură ar necesita confruntarea originalului ebraic cu versiunea latină; aşa procedează A. Ceresa-Gastaldo [*Il latino delle antiche versioni biblice* Roma, 1975], cu exemple puţine, dar relevante [...]. Se pare că lipsesc în acest sens, conform informaţiilor mele, studii de mare anvergură] (p. 658, n. 127).

Astfel, am putea fi înclinaţi să concluzionăm că o cunoaştere deplină a originii finale a sintaxei romanice scrise poate să se obţină doar când se va lămuri, de asemenea cu siguranţă absolută, originea însăşi a noii sintaxe a versiunilor biblice latine. În această direcţie, cred, trebuie să cercetăm, dar nu doar cu exemple, insist, oricât ar fi de relevante, ci cu lucrări monografice, care să tindă spre exhaustivitate. Personal, deşi fără nicio convingere, plec de la părerea, susţinută, totuşi, pe baze empirice, potrivit căreia sintaxa textului original ebraic condiţionează deseori obiceiurile expresive ale traducătorului sau revizorului, care, supus principiului exigent al literalităţii, configurează tipologia sintactică a textului său latin adoptând formele, atât de neprelucrate uneori, ale textului original.

Plecând de la trăsături ale latinei biblice ca traducerea ieronimiană din Vechiul Testament a conjuncţiei ebraice *ki*, cu valoare de transpunător al unei propoziţii la funcţia substantivă de complement direct, prin conjuncţiile *quia*, *quoniam*, *quod* (vizibilă în textele populare, mai rară în cele clasice), şi de la multe altele, destul de cunoscute, derivate tot din limbile originale ebraică şi aramaică (ca acestea pe care le descrie García de la Fuente: genitivul superlativ, cel care indică o calitate, plurale ale unor substantive care în latină cunosc doar singularul, folosirea lui *homo*, *vir*, *anima*, *frater*, *amicus* şi a altor termeni cu valoare de pronume indefinite, folosirea formelor verbale finite în loc de adverbe, a viitorului în loc de imperativ, *in* cu valoare instrumentală, coordonarea cu *et* în loc de subordonare de diferite tipuri, dislocarea totală a ordinii normale a cuvintelor care caracteriza latina clasică etc. Cf. O. García de la Fuente, *El latín bíblico y el latín cristiano: coincidencias y discrepancias*, RA 29, 1996, p. 25-41), este uşor de observat că limba latină rezultată din această traducere adesea dobândeşte o tentă clar semitică. Este vorba, mai ales, de modalităţi de expresie străine de creativitatea şi sensibilitatea lumii clasice, de termeni şi construcţii sintactice care ajung să pătrundă profund în textele latinei creştine. J. Fontaine simte acest spirit şi înveliş semitic, cu influenţa sa importantă asupra limbii scrise a creştinilor: „Par le grec du Nouveau Testament, ou les traductions grecques de l'Ancien, c'est un nouvel apport de l'hellénisme à la langue et à la litterature latines. Mais cet apport est également neuf en un sens plus radical. Car à travers le grec, c'est aussi l'araméen et l'hébreu ancien qui se diffractent; et cela, moins au niveau matériel du lexique que dans les tours originaux de l'expresión biblique. Tout un 'univers de

discours' semitique diffuse ainsi en latin non seulement l'étrangeté de certains vocables, mais surtout des catégories de pensée, des formes de sensibilité, voire des manières de composer, qui sont sans commune mesure avec le monde familier de la culture classique, entendue en un sens «hellénistique-romain»" [= Prin greaca Noului Testament, sau prin traducerile greceşti ale celui Vechi, se produce o nouă contribuţie a elenismului la limba şi literatura latină. Dar această contribuţie este la fel de nouă într-un sens mai radical. Căci prin intermediul limbii greceşti se propagă de asemenea limba aramaică şi ebraica veche; iar aceasta se întâmplă mai puţin la nivelul material al lexicului decât în turnurile originale ale expresiei biblice. Un întreg 'univers al discursului' semitic răspândeşte astfel în latină nu doar ciudăţenia anumitor cuvinte, dar mai ales categorii de gândire, forme de sensibilitate, ba chiar modalităţi de compunere care nu au nimic în comun cu lumea familiară a culturii clasice, înţeleasă într-un sens „elenistic-roman"] (*La littérature latine chrétienne*, Paris, 1970, p. 9).

COMUNICĂRI

CONSIDERAŢII PRIVIND EXPRESIVITATEA ANTROPONIMELOR LITERARE DE ORIGINE BIBLICĂ*

SĂNDICA BIZIM
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
sandica_bizim@yahoo.com

Résumé: La prémisse de cette étude est que les noms propres littéraires, en tant que signes textuels, ne sont pas arbitraires. Au contraire, ils connaissent une motivation subtile, ayant une fonction mimétique, lorsque l'écrivain veut obtenir une image conforme à la réalité extralinguistique, ou bien symbolique, quand ils deviennent de véritables métaphores qui enrichissent le texte par des valeurs expressives. Ces valeurs deviennent encore plus évidentes lorsque l'origine des noms est le texte sacré de la Bible. Dans la plupart de ces cas, les actants fictionnels doivent suivre un modèle, devenu canonique pour le récepteur, ou bien s'éloigner de leur prototype, en manière ironique. En appliquant la méthode de l'analyse stylistique, nous avons utilisé des exemples extraits des romans roumains, que nous considérons rélévants tant du point de vue esthétique qu'onomastique.
Mots-clés: nom propre, Bible, expressivité, motivation.

1. Preliminarii

În mod incontestabil, ceea ce determină Biblia să exercite o inefabilă fascinaţie asupra omului modern este tocmai calitatea sa de veritabil arhitext; cumulând în egală măsură informaţia de tip istoric şi învăţătura spirituală de tip filosofic, Biblia conţine în acelaşi timp şi cele mai frumoase pagini de literatură ale umanităţii, poveşti tumultuoase de viaţă, animate de eroi ce s-au impus ca prototipuri în istoria culturii universale. În acest fel, textul sacru s-a transformat într-un etalon inclusiv pentru scriitorii moderni, un text-matrice care radiază în chip spectaculos în scrierile laice, pe care le încarcă de profunde semnificaţii. Deliberat sau în mod subliminal, creatorul de universuri ficţionale va căuta să ilustreze imaginea lumii în exemplaritatea ei, atât prin poveste, pe de o parte, cât şi prin personaje şi prin numele acestora, pe de altă parte; spaţiul literar, din punctul de vedere al onomasticii, exclude convenţionalul şi arbitrarietatea, iar una dintre cele mai însemnate surse ale antroponimiei literare o constituie tocmai textul biblic. Admitem, în acest chip, că personajele biblice sunt realizări prototipice şi că, împrumutând numele lor fiinţelor

* *Considérations sur l'expressivité des anthroponymes littéraires d'origine biblique.*

ficţionale create de scriitori, le determină pe acestea din urmă să imite un model canonic în mentalul receptorului sau să se îndepărteze ostentativ de acesta.

Antroponimele literare de origine biblică sunt astfel învestite cu valori stilistice diverse, utilizarea lor variind de la ocurenţa strict neutră (dar cu funcţie mimetică[1]), la valenţele metaforice, simbolice sau antifrastice, întrucât, spre deosebire de lumea reală, antroponimul – pătruns în perimetrul limbajului artistic – nu doar fixează o identitate, ci este chemat (prin multiplele relaţii în care intră) şi să sugereze, să devină „un semn descriptiv [...] şi semnificativ" (Irimia 1999, p. 205).

Ne propunem în cele ce urmează ca, excerptând exemple din romane de referinţă în istoria literaturii române, să ilustrăm (apelând la metoda analizei stilistice) faptul că antroponimele de origine biblică – teonime, teoforice, hagionime sau nume necalendaristice – îşi circumscriu expresivitatea şi forţa de evocare funcţiei poetice a discursului artistic, completând semantica textului la nivel global.

2. Teonimele[2]

Teonimele sunt folosite adesea în textul literar, fie ca unităţi lexicale independente, fie în cadrul sintagmelor cu rol de invocaţie retorică. Structuri de tipul *Doamne!*, *tulai, Doamne!*, *Doamne fereşte!*, *Dumnezeule!* traduc stilistic tensiuni lăuntrice profunde ori credinţa de nestrămutat a omului simplu în atotputernicia divinităţii. De remarcat este, totuşi, faptul că (exceptând cazul basmelor româneşti, în care Dumnezeu şi sfinţii devin personaje în mod recurent, iar prezenţa lor ţine de toposul acelui specific *illo tempore*) se întâmplă rar ca divinitatea să pătrundă în perimetrul ficţiunii. Asumarea unui posibil tabu religios şi lingvistic îl determină pe scriitorul modern să nu-şi ia libertatea de a-l transforma pe Dumnezeu în erou literar. Excepţiile sunt extrem de puţine şi se găsesc fie pe tărâmul romanului alegoric şi fantastic, fie pe ale celui postmodern. La Arghezi, de pildă, în *Cimitirul Buna-Vestire* (1936), aglomerarea într-un anumit punct al discursului a teonimelor simple sau metaforice (de tipul *Iisus*, *Mielul lui Dumnezeu*, *Făcătorul-a-toate*, *Semănătorul*, *Domnul*, *Mântuitorul*, *Tatăl*, *Fiul*), în proximitatea unor structuri lexicale cu referent sacru (*surugiul cerului*, *marele surugiu al lumii dumnezeiești*), nuanţează viziunea escatologică a scriitorului asupra lumii create şi intensifică ideea că numai întoarcerea către primordial şi către dumnezeire mai poate aduce salvarea. Ieşirea morţilor înviaţi din morminte, neputinţa celor vii de a mai muri, substituirea judecăţii de apoi cu judecarea lumească a celor înviaţi (pentru port ilicit de nume!) sunt tot atâtea semne că scriitorul transfigurează intradiscursiv secvenţa apocalipsei biblice.

---

1 Ne referim la nume proprii precum *Ion*, *Ilie*, *Ghiță*, *Maria*, în scrieri cu tematică rurală, şi a căror motivare intradiscursivă ţine de firescul lor, de simpla lor conformitate cu toposul acţiunii.

2 Vom folosi conceptul de *teonim* cu sensul său particular de 'nume al lui Dumnezeu' şi nu cu cel general 'deitate' (cf. Gînsac 2013, p. 60).

Rol de antifrază capătă teonimul la Eliade, în romanul *Domnișoara Christina* (1936); preferința manifestată de scriitor pentru forma etimologică a antroponimului cu care-și individualizează personajul eponim trimite direct la adjectivul latinesc derivat din numele lui Iisus Hristos (*Christianus*, *Christiana*). Ceea ce este, însă, evident e că personajului lui Eliade nu îi lipsește doar latura christică, ci, mai mult, acesta devine o întrupare a femeii demonice, o antichristă ce încearcă, prin refuzul de a trece după moarte în lumea de dincolo, să se împlinească erotic și să cunoască fericirea ce în timpul vieții i s-a refuzat.

O lume din care Dumnezeu s-a retras regăsim ceva mai târziu în romanul lui Petru Cimpoeșu, *Simion liftnicul* (2001). Intruziunea teonimului și a personajului biblic Iisus în povestea cu iz de fapt divers pe care scriitorul o plăsmuiește (transformarea liftului din scara blocului în loc de rugăciune de către bătrânul Simion) nu poate fi decât subsumată funcției ludice a discursului. În degringolada tranziției postdecembriste în care oricine se pricepe la orice și mai cu seamă la politică, Iisus Hristos devine ostentativ om politic – candidat la președinția României –, iar scriitorul răstoarnă și prozaizează înțelesul metaforei biblice de Salvator, conchizând prin exploatarea resurselor expresive ale paradoxului stilistic faptul că nici măcar sacrul nu scapă mâzgălirii politicului și că salvarea i se refuză acestei lumi mărunte cu aspect burlesc, captivă într-o materialitate sordidă:

> [...] de fapt Iisus nici nu există! Sau, dacă există, nu e Dumnezeu. Sau dacă e Dumnezeu, nu a coborât din ceruri. [...] Opinia mea este așa: Dumnezeu să stea acolo în ceruri și să-și vadă de treburile Sale, iar pe noi să ne lase să ne ocupăm de ale noastre. Nu putem admite intervenția în treburile interne ale României din partea nici unei forțe străine, de oriunde ar veni ea! De ce Iisus a dorit neapărat să devină Președintele României, și nu al Statelor Unite, bunăoară? Nu vi se pare curios? Păi să vă spun eu de ce: fiindcă a crezut că noi suntem proști! Aici e vorba de o conjurație internațională care urmărește federalizarea României! Deci să meargă Domnul Iisus în altă țară, în orice țară vrea Dumnealui, și, dacă va fi ales acolo, îl vom alege și noi. (CIMP., p. 268)

3. Teoforicele[3]

Mai frecvente decât teonimele, teoforicele sunt utilizate similar acestora. Ele se folosesc cel mai adesea cu valoare antifrastică și, mult mai rar, au rolul de a înnobila referentul. Un teoforic suficient de sonor și cu semnificație nobilă întâlnim în Vechiul Testament: „Pentru aceasta Domnul meu va da un semn: Iată Fecioara va lua în pîntece și va naște fiu și vor chema numele lui Emanuel" (Is. 7:14)[4], nume sacru, glosat în Evanghelia după Matei: „Emanuel, care se tîlcuiește Cu noi este Dumnezeu" (Mat. 1:23). Pătruns în spațiul ficțiunii, numele apare mai întâi în romanul *Manoil* (1855) al lui Bolintineanu, unde vine să individualizeze în mod

[3] „Teoforic – nume de persoană de caracter religios creat pe baza unui teonim sau, dacă este frazeologic, care aparține unui asemenea nume" (DO, p. 411).

[4] Toate citările din textul biblic se vor face după B 1968.

ironic un ins decăzut moral şi lipsit de dumnezeire, apoi în romanul lui Max Blecher, *Inimi cicatrizate* (1937), unde personajul ce poartă acest nume – măcinat de boală şi de dureri – se dovedeşte el însuşi a fi abandonat de Dumnezeu în infernala lume a sanatoriului, copleşit de mirosuri pestilenţiale şi de omniprezenţa morţii. Din gama personajelor blecheriene cu o identitate aparentă, stabilită prin intermediul teoforicului, mai poate fi amintit Samuel. Numele său, prezent în Vechiul Testament, denumeşte pe cel din urmă judecător al lui Israel şi este un „teoforic uşor de recunoscut după componenta ebraică – *El*, de la *Elohim* 'Dumnezeu'. [...] *Sam-U-El* 'cerut de la Dumnezeu'" (cf. DOC s.v.). Însă prezenţa acestui nume în romanul *Întâmplări în irealitatea imediată* (1936) este din nou ironică; personajul are doar aparent o poveste proprie şi o identitate fixată prin nume, populând alături de ceilalţi eroi la fel de impropriu lumea cărţii, în măsura în care adevăratul protagonist al operei îl constituie, de fapt, boala.

O semnificaţie asemănătoare – 'Domnul este judecătorul' dar şi 'dar al lui Dumnezeu' (cf. DOC, *s.v.*) – are numele *Daniel*. Cu forma trunchiată, *Dan*, apare în Vechiul Testament, unde îl desemnează pe fiul Bihlei şi al lui Iacov. Secvenţa din Cartea Facerii care consemnează sacrificiul asumat de Rahila, cerând soţului să aibă un copil cu roaba sa, este grăitoare în acest sens:

> Atunci Rahila a zis către Iacov: „Iată roaba mea Bihla; intră la ea şi ea va naşte pe genunchii mei şi voi avea şi eu copii printr-însa". Şi i-a dat pe Bihla, roaba sa, de femeie şi a intrat Iacov la ea; iar Bihla, roaba Rahilei a zămislit şi a născut lui Iacov un fiu. Atunci Rahila a zis „Dumnezeu mi-a făcut dreptate, a auzit glasul meu şi mi-a dat fiu". De aceea i-a pus numele Dan. (Fac. 30:5-6)

În perimetrul romanului românesc, numele devine sonor prin intermediul personajului lui Vlahuţă. Fără a fi spectaculos sub aspect estetic şi onomastic, romanul *Dan* (1893) pune în discuţie, pentru prima dată în literatura română, tribulaţiile de care intelectualul se arată capabil. Deşi scriitorul nu oferă prea multe indicii intradiscursive cu privire la semnificaţiile numelor atribuite personajelor sale şi care să le justifice motivarea, numele *Dan* nu pare a fi atribuit strict convenţional. Iar dacă faptul că personajul devine judecător de pace într-un anumit moment al zbuciumatei sale existenţe (ceea ce ar presupune conformitatea cu semnificaţia biblică a numelui) poate fi considerat o simplă coincidenţă, expresivitatea antroponimului trebuie înţeleasă a ţine cel puţin de capacitatea acestuia de a ilustra unicitatea eroului, prin contrastul cu celelalte nume din roman: fiind românesc[5] şi necorupt prin derivare, prin asocierea cu patronimul (*Vasile Dan*) acesta evocă simplitate şi nobleţe, dăruire, calităţi care nu lipsesc personajului, ci îl înalţă, într-un anume fel îl îndumnezeiesc.

Un teoforic literar utilizat cu rolul de a înnobila referentul – *Eleazar* – întâlnim şi în romanul *Huliganii* (1935) al lui Eliade. În Vechiul Testament (1Paral. 6:3) *Eleazar*

[5] În onomastica românească, numele *Dan* are o lungă tradiţie, primele atestări documentare ale acestuia datând de la începutul secolului al XIV-lea (cf. DO, *s.v.*).

este numele purtat de cel de-al treilea fiu al lui Aaron. Responsabilitatea lui Eleazar creşte odată cu moartea tatălui, prin faptul de a fi uns mare preot de către Moise, la porunca lui Dumnezeu. În chip metaforic, cu un rol similar îşi va învesti personajul şi Eliade. Eleazar, alături de David (purtător şi acesta al unui nume biblic), asemenea unui lider spiritual al generaţiei sale, propovăduieşte teza necesităţii rupturii de tradiţie şi a nonconformismului, în fapt, a huliganismului, ca formă a libertăţii spirituale. În mod cert, preferinţa evidentă a scriitorului pentru numele religioase de origine biblică (alături de *Eleazar* amintim: *David*, *Petru*, *Pavel*, *Matei*, *Maria*) nu este străină de preocuparea lui Eliade pentru istoria religiilor şi pentru mitologie.

3. Hagionimele

Ca nume biblice pătrunse în sinaxar şi deci calendaristice, hagionimele au fost purtate în istoria creştinismului de numeroşi credincioşi, deveniţi sfinţi. Dintre numele proprii literare de origine biblică, acestea sunt, de departe, cele mai frecvente. Dacă în lumea reală această frecvenţă se explică prin credinţa că sfântul al cărui nume îi este atribuit copilului prin taina botezului va exercita asupra acestuia o influenţă fastă, în spaţiul textului literar hagionimele biblice tind să conoteze pozitiv profilul psihologic al personajului, în sensul înnobilării, şi, mai rar, capătă valenţele anti-frazei. În fapt, unul şi acelaşi nume, prezent în opere diferite, poate avea semnificaţii antagonice de la un text la altul, în funcţie de structura spirituală a personajului, de traiectoria acestuia în carte, de relaţiile acestuia prin raportare la mediul în care evoluează. Unele, graţie vechimii lor, intră chiar sub incidenţa anumitor mode onomastice, cunoscând utilizări recurente, faţă de altele cu prezenţe sporadice sau chiar unice. Un nume biblic „la modă" în literatura română este, de pildă, *Maria*:

> Maria este poate numele cel mai frecvent din proza românească. Îl întâlnim la Bolintineanu, unde Mărioara e personaj negativ, la Filimon, Maria, fata banului C., la Hasdeu, Mamuca fiind şi ea o Marie, la Eminescu, Maria din *Sărmanul Dionis*, la Sadoveanu, Maria, fata peţită de Kesarion Breb, la Rebreanu, Maria, a cincea reîncarnare feminină din *Adam şi Eva*, la Sebastian, a cincea femeie din povestea lui Ştefan Valeriu, la Camil Petrescu, numele de împrumut al doamnei T. Cel mai des apare în lumea lui Sadoveanu, cel mai rar în cea a lui Caragiale. (Pârvulescu 1999, p. 156)

Fără îndoială, indiferent de semnificaţia ce i se atribuie în literatura de specialitate (< ebr. *Miryam* 'doamnă, stăpână' sau <*mar* 'picătură' + *-yam* 'mare', 'picătură de mare', cf. DOC, *s.v.*), numele *Maria* este dintru început purtător al unor conotaţii nobile prin simplul fapt de a fi aparţinut Sfintei Fecioare. Semnificaţia pe care şi-o asumă, astfel, încă din paginile Sfintelor Scripturi este echivalentă cu ideea de puritate virginală şi de întruchipare a virtuţii. Alături de Maica Domnului, numele este purtat, în Noul Testament, de alte cinci femei, dăruite cu virtuţi, printre care recurente sunt credinţa în Dumnezeu, smerenia şi curăţenia sufletească. Este vorba despre Maria din Betania (sora Martei şi a lui Lazăr, cea care îi unge picioarele lui Iisus cu untdelemn şi i le şterge cu părul său), Maria, soţia lui Cleopa (prezentă în

scena crucificării), Maria Magdalena (cea dintâi căreia i se arată Iisus înviat), Maria (mama evanghelistului Marcu) şi o altă Maria, creştină din Roma (cf. DO, *s.v.*). Aceste sfinte femei, dintre care Maria, Maica Domnului se detaşează net, vor deveni prototipuri pentru fiinţele ficţionale. Conştient de semnificaţia pe care numele şi-a fixat-o în istorie, scriitorului nu îi rămâne decât să îşi creeze personajul în conformitate cu această semnificaţie sau, mult mai rar, în contrast cu aceasta.

Exemplificările aduse de Ioana Pârvulescu sunt, în acest sens, mai mult decât relevante; de adăugat însă este faptul că numele capătă intradiscursiv relevanţă pe de o parte în funcţie de statutul personajului după rolul său în cadrul acţiunii, iar pe de altă parte în funcţie de forma cu care el este folosit – primară (situaţie în care conotaţiile negative sunt rare; vezi cazul Mariei Moromete, poreclită *Guica*, o femeie rea şi guralivă), sau, dimpotrivă, coruptă prin derivare – *Mărioara* (la Bolintineanu este o femeie imorală, asociată de narator Mariei Egipteanca, cea de dinaintea actului pocăinţei), *Marghioliţa* (la Filimon este apelativul primit de Maria şi care, rostit de Andronache Tuzluc, tinde să maculeze), *Marcella* (la Eliade, în *Huliganii*, este pseudonim al unei femei de o sensibilitate îndoielnică) – sau prin echivalări cu corespondente din alte limbi (*Marie* în romanul *Dridri* al lui Alecsandri este numele unei actriţe întreţinute).

Ocurenţele cele mai convingătoare în sensul expresivităţii onomastice sunt însă cele simbolice. Maria este un nume ce simbolizează virtutea, puritatea, candoarea, neprihănirea, atât la Filimon, unde viziunea maniheistă a sciitorului se repercutează asupra dispunerii în cupluri antitetice a personajelor, iar Maria contrastează cu Chera Duduca în mod frapant, cât şi la Eminescu, în *Geniu pustiu*, unde Mariei, fiică de preot ucisă tocmai pentru a nu fi prihănită, i se atribuie, în conformitate cu estetica romantismului, statut de înger. Un profil spiritual similar va avea personajul Maria din romanul *Creanga de aur* şi nici Maria Bologa din *Pădurea spânzuraţilor* nu este cu mult diferită. De reţinut, în acest din urmă caz, că soţul Mariei este Iosif (luate împreună, ambele nume biblice amintesc de părinţii pământeşti ai lui Iisus), în timp ce fiul acestora este numit metaforic Apostol.

Revenind la onomastica romanului lui Eminescu, vom constata că *Maria* nu este singurul nume biblic utilizat de scriitor. Interesant este deopotrivă felul în care se exploatează intradiscursiv semnificaţia numelor *Toma* şi *Ioan*, autorul învestindu-le cu valori metaforice. Dubla semnificaţie a numelui *Toma*, identificabilă în Noul Testament şi dezvăluită în Ioan 20:24-25, pare să fi fost bine cunoscută lui Eminescu, din moment ce se regăseşte şi în cartea sa. La baza numelui se află un substantiv aramaic, *toma*, în ebr. *toam* 'geamăn' (cf. DOC, *s.v.*), la care Sfânta Scriptură trimite în mod explicit: „Iar Toma, unul din cei doisprezece, zis Geamănul, nu era cu ei când a venit Iisus" (Ioan 20:24); dar Sfântul Apostol Toma a rămas în conştiinţa lumii creştine prin faptul de a se fi îndoit de învierea lui Iisus, fapt pentru care şi-a asumat supranumele *Toma Necredinciosul*. Toma Nour este construit în mod cert după prototipul biblic: pe de o parte, el îşi manifestă în chip constant preocuparea de a-şi găsi în ceilalţi dublul (masculin – Ioan, feminin – Poesis), iar pe de altă parte, scepticismul său – coordonată inerentă geniului

romantic –, ca şi îndoiala în capacitatea de a mai putea iubi sunt constante ale personalităţii sale. Cât priveşte personajul Ioan, „pribun" al revoluţionarilor paşoptişti din Transilvania, acesta aminteşte frapant, atât prin nume, cât şi prin felul în care îşi asumă martiriul în numele neamului său, de Sfântul Ioan Botezătorul (vezi scena decapitării).

Nici semnificaţia numelui Sfântului Apostol Petru nu a scăpat marilor scriitori. Noul Testament consemnează, în pasaje de o profundă încărcătură spirituală, momentul botezului christic căruia îi este supus Simon, umilul pescar, pentru a-i fi pregătită calea spre a deveni pescar de oameni:

> Şi venind Iisus în părţile Cezareii lui Filip, a întrebat pe ucenicii Săi, zicînd: Cine zic oamenii că sînt Eu, Fiul Omului? Iar ei au răspuns: Unii, Ioan Botezătorul, alţii Ilie, alţii Ieremia sau unul dintre prooroci. Şi le-a zis: Dar voi cine ziceţi că sînt? Răspunzînd Simon Petru a zis: Tu eşti Hristosul, Fiul lui Dumnezeu cel viu. Iar Iisus, răspunzând, i-a zis: Fericit eşti Simone, fiul lui Iona, că nu trup şi sînge ţi-au descoperit ţie aceasta, ci Tatăl Meu, cel din ceruri. Şi eu îţi zic ţie, că tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea şi porţile iadului nu o vor birui. (Mat. 16:13-18)

În directă concordanţă cu semnificaţia biblică, antroponimul literar *Petru* evocă de fiecare dată tăria şi statornicia pietrei, indiferent dacă personajul la care ne raportăm este simplul ţăran rebrenian Petre Petre sau un intelectual de talia lui Victor Petrini ori a lui Petru Anicet.

O utilizare ironică va cunoaşte, în schimb, numele *Simion*. Semnificaţia care i se atribuie în literatura de specialitate ('ascultare, dar al ascultării', cf. DOC, *s.v.*) se cristalizează încă din Vechiul Testament, unde naşterea lui Simeon este percepută ca un semn al ascultării rugăciunii Liei de către Dumnezeu: „Apoi a zămislit Lia iarăşi şi a născut lui Iacov al doilea fiu, şi a zis: – Auzit-a Domnul că nu sînt iubită şi mi-a dat şi pe acesta. Şi i-a pus numele Simeon" (Fac. 29:33).

Semnificaţia originară este şi în acest caz nuanţată prin intermediul Noului Testament ('semn ceresc', cf. DOC, *s.v.*), unde revelarea divinităţii în scena închinării în templu a Pruncului Sfânt îl dăruieşte pe Simeon, cel care se îndoise că o fecioară ar fi putut naşte prunc[6], cu smerenia necesară perceperii miracolului divin:

> Şi iată era un om în Ierusalim, cu numele Simeon; şi omul acesta era drept şi temător de Dumnezeu, aşteptând mîngîierea lui Israel, şi Duhul Sfînt era asupra lui. Şi lui i se vestise de către Duhul Sfînt că nu va vedea moartea pînă ce nu va vedea pe Hristosul Domnului. Şi din îndemnul duhului a venit la templu; şi cînd părinţii au adus înăuntru pe Pruncul Iisus, ca să facă pentru El după obiceiul Legii, el L-a primit în

[6] Conform tradiţiei, Dreptul şi Cuviosul Simeon este unul dintre cei şaptezeci de traducători ai Vechiului Testament, traducere numită *Septuaginta*, scrisă între 250-130 î.Hr. Traducând cartea *Isaia*, el ar fi înlocuit termenul *fecioară* (ce va naşte prunc) cu *tânără*, gândindu-se că trebuie să fie o greşeală, din moment ce o fecioară nu poate naşte; îndoiala i-o alungă Duhul Sfânt prin intermediul unui înger dumnezeiesc, ce îi făgăduieşte că nu va muri până ce nu îl va vedea pe Hristos (cf. DOC, *s.v.*).

> braţele sale şi a binecuvîntat pe Dumnezeu şi a zis: Acum slobozeşte pe robul Tău, Stăpîne, după cuvîntul Tău în pace; că ochii mei văzură mîntuirea Ta. (Luc. 2: 26-30)

Căutând acest antroponim în perimetrul textului literar, îl identificăm în *Enigma Otiliei* şi în *Simion liftinicul*, unde personajele ce-l poartă – Simion Tulea, respectiv bătrânul Simion – trăiesc în permanenţă o criză mistică, pretinzându-se părtaşi ai revelaţiei divine (amintim doar faptul că eroul lui Călinescu ajunge să se creadă chiar Iisus Christos, iar cel al lui Cimpoeşu, copiind în chip parodic comportamentul Sfântului Simion Stâlpnicul, face din lift loc de schivnicie).

Un alt nume biblic interesant şi totodată hagionim este Marta. În Noul Testament numele este purtat de sora lui Lazăr şi a Mariei şi, graţie felului în care comportamentul femeii este perceput de către Iisus, semnificaţia originară a acestuia (< *Martă* 'stăpână, doamnă', cf. DOC, *s.v.*) este completată cu alte nuanţe, sugerate, în textul biblic, de către Sfântul Evanghelist Luca: „Marto, Marto, te îngrijeşti şi pentru multe te sileşti. Dar un lucru trebuie: căci Maria partea cea bună şi-a ales, care nu se va lua de la ea" (Luc. 10:41-42).

Opusă surorii sale, care primeşte vorbele Mântuitorului ca pe o hrană spirituală şi nu se mai îndepărtează de acesta, „Marta rămâne simbolul femeii care se îngrijeşte exagerat de treburile casei, neglijând partea spirituală" (DOC, *s.v.*). Semnificaţia acestui nume o va păstra, în romanul *Mara*, Slavici, unde Marta, nevasta lui Bocioacă, are realmente atitudinea unei stăpâne a casei, iar scriitorul desconspiră acest lucru prin glose intradiscursive care facilitează actul receptării: „În casa lui Bocioacă, femeia era stăpînă, aşa se ştia" (SLAV. 1985, p. 224); „— Dacă jupîneasa e stăpînul casei! [...] Cine se ia după muieri se miră şi el unde se pomeneşte" (SLAV. 1985, p. 265).

Nici *Ana* nu este un nume mai puţin semnificativ. În Sfintele Scripturi, trei sunt femeile care au înnobilat acest nume prin sfinţenie şi dăruire întru Domnul. În ordinea importanţei lor, acestea sunt Sfânta Ana (care devine mamă a Fecioarei Maria abia la bătrâneţe, după îndelungi perioade de post aspru şi obstinată rugăciune), Sfânta Ana prorociţa (prezentă în scena închinării în templul din Ierusalim a Pruncului Sfânt) şi Sfânta Ana, mama Sfântului proroc Samuel, care apare în Vechiul Testament (1Reg. 1:2). Ca antroponim literar, *Ana* evocă, în general, simplitate şi bună-cuviinţă, fiind purtat de femei comune (vezi cazul Anei din nuvela *Moara cu noroc*, al Anei Racliş din romanul *Dan*, al Anei din romanul *Ion*), însă ceea ce surprinde în chip şi mai evident este intuiţia scriitorilor de a gândi structura intimă a unor asemenea personaje, prin asumarea semnificaţiei originare a numelui (< ebr. *hanan* 'milă', cf. DO, *s.v.*). În aceste condiţii, emiterea ipotezei că eroinele mai sus amintite au un destin croit într-o asemenea măsură încât să provoace mila devine, desigur, superfluă.

În cele din urmă, un nume similar, în sensul expresivităţii şi al conformităţii personajului cu prototipul biblic, va da titlu romanului lui Voiculescu, *Zahei orbul* (1970). Nume rar în onomastica românească, *Zahei* primeşte în romanul voiculescian valoare simbolică, întrucât, prin intermediul personajului său, scriitorul ilustrează în mod alegoric nu povestea tragică a unui infirm, ci traiectoria spre

mântuire a omului în genere. Sugestia paratextuală este mai mult decât grăitoare în acest sens. Titlul face o implicită trimitere spre două dintre evangheliile Noului Testament, cea după Luca (a vameşului Zaheu) şi cea după Ioan (a vindecării orbului din naştere), încât personajul lui Voiculescu se întrupează metaforic din cei doi eroi biblici, făcând ca semnificaţia numelui său să transpară în tot ceea ce face el (< ebr. *Zakkai* 'curat, drept', cf. DOC, *s.v.*). Cu Zaheu împarte smerenia căutării căii spre mântuire, iar cu orbul, acea stare de graţie necesară omului pentru a deveni sălaş al dumnezeirii şi al arătării luminii lui Dumnezeu: „Nici el n-a păcătuit, nici părinţii lui, ci ca să se arate în el lucrurile lui Dumnezeu. [...] Atît cît sînt în lume, Eu sînt lumina lumii" (Ioan 9:3-5).

4. Numele biblice necalendaristice

O ultimă categorie de antroponime reperabile în Sfintele Scripturi şi care au pătruns ulterior în textul literar o reprezintă numele biblice necalendaristice. Deşi în textul-sursă ele au ponderea cea mai însemnată, ocurenţele lor în textul literar sunt mai puţine. Aceasta se explică, probabil, tocmai prin faptul că, sub impulsul tradiţiei, în sistemul antroponimic românesc ele se întâlnesc mai rar. Romanul românesc evidenţiază exemple relevante şi în această direcţie, după cum vom ilustra în continuare. În proximitatea numelui *Maria* ar trebui citat, de pildă, antroponimul *Mara*, considerat adesea a fi o trunchiere de la cel dintâi. În fapt, acesta este o creaţie lexicală identificabilă în Vechiul Testament, unde Noemina, soacra lui Rut, rămasă văduvă şi fără copii, după ani de pribegie, cere să fie numită Mara, în conformitate cu amărăciunea pe care a primit-o de la Dumnezeu: „Iar ea zicea: «Nu mă mai numiţi Noemina, ci numiţi-mă Mara, pentru că amărăciune mi-a trimis Atotţiitorul»" (Rut 1:20).

În romanul lui Slavici, căruia îi dă şi titlul, numele *Mara* nu se îndepărtează de la semnificaţia biblică decât în măsura în care, faţă de prototipul biblic, Mara, precupeaţa din Radna, găseşte bucurie şi mângâiere în cei doi copii, pentru binele cărora capătă sens întregul său zbucium de femeie amărâtă: „A rămas Mara, săraca, văduvă cu doi copii, sărăcuţii de ei. [...]; se mai ia şi de cap, plînge şi se plînge c-a rămas văduvă, apoi se uită împregiur, să-şi vadă copiii şi iar rîde" (SLAV. 1985, p. 5-7).

La Slavici, însă, *Mara* şi *Marta* nu sunt singurele nume biblice. Şi fiica Marei, Persida, are un nume similar. Ca nume prezent în Noul Testament, în Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel („Îmbrăţişaţi pe iubita Persida, care mult s-a ostenit în Domnul", Rom. 6:12), numele *Persida* înnobilează personajul lui Slavici cu aura femeii care se sacrifică, „ostenindu-se în Domnul" pentru a-şi aduce bărbatul pe calea cea dreaptă. În acest sens, nu poate fi întâmplător faptul că doar graţie Persidei Naţl devine un adevărat creştin în calitatea sa de soţ şi de tată şi nici faptul că cele două familii îşi uită duşmăniile de decenii şi se unesc alături de pruncul născut de ea.

Însă cele mai interesante situaţii sunt reprezentate de numele simbolice, aşa cum este cazul numelor celor dintâi oameni, *Adam* şi *Eva*, în romanul omonim al lui

Rebreanu. În măsura în care cartea oferă o interpretare artistică a mitului androginului, cele două nume îşi asumă semnificaţia clar stabilită încă din cartea Facerii, aspect ce permite observaţia că personajele sunt simboluri; ele întruchipează cuplul primordial, ce se va reface simbolic prin fiecare din cuplurile de îndrăgostiţi plăsmuite de scriitor: Adam – bărbatul (< ebr. *ādhāmah* 'cel născut din pământ', cf. DO, *s.v.*) şi Eva – femeia, dătătoarea de viaţă: „Şi a pus Adam femeii sale numele Eva, adică viaţă, pentru că ea era să fie mama tuturor celor vii" (Fac. 3:20).

Surprinzător este la Rebreanu şi numele *Apostol*, deoarece, în sistemul onomastic românesc, acesta e folosit mai cu seamă ca patronim. Semnificaţia lui, menţionată în lucrările de specialitate ('trimisul, solul', cf. DOR, *s.v.*), devine cu atât mai interesantă, cu cât în textul biblic cuvântul nu este nume propriu. Vom înţelege, în consecinţă, că Apostol Bologa nu este echivalentul ficţional al unui singur apostol[7], ci urmaş al apostolilor Domnului – prin dragostea faţă de oameni şi spiritul de sacrifiu care-l înnobilează în final cu aura martirului.

O creaţie excentrică (cel puţin datorită eufoniei pe care o generează asocierea dintre nume şi prenume) propune şi Galaction prin antroponimul *Pavel Abel*, cu care-şi individualizează personajul central din romanul *Roxana* (1930). Iar dacă numele Sfântului Apostol Pavel poate fi luat drept convenţional, în măsura în care scriitorul îl atribuie unui preot, numele *Abel* are, fără îndoială, valoare metaforică. Cartea Facerii surprinde lapidar povestea tragică a lui Abel, ucis din invidie de către Cain, precum şi statutul acestuia („Abel a fost păstor de oi, iar Cain lucrător de pământ" (Fac. 4:1-8), statut pe care – transfigurat în acela de păstor de oameni – îl va conferi şi Galaction personajului său.

În ultimă instanţă, romanul postmodern cochetează cu onomastica de sorginte biblică, într-o binecunoscută cheie ironică. Un asemenea rol dobândesc antroponimele la Radu Aldulescu, în romanul *Proorocii Ierusalimului* (2004), unde impresia de univers uman imund este copleşitoare. În măsura în care lumea creată este cea a proxeneţilor şi a traficanţilor de copii, a prostituţiei infantile şi a pederaştilor, a jafului şi a crimei, titlul însuşi trebuie primit ca o antifrază. Indiferent de natura lor (antroponime propriu-zise – *Marta*, *Magdalena*, *Rebeca*, *Pilat* – sau provenite din toponime sacre – *Ierusalim*, *Golgota*), numele de origine biblică etichetează ostentativ inşi amorali, pentru care sacralitatea nu există şi pentru care salvarea nu este resimţită ca o necesitate, promiscuitatea fiind singura realitate recognoscibilă. România postdecembristă devine astfel un topos al damnării şi-al pierzaniei, o Sodomă sau o Gomoră modernă din care doar vag se aud ecourile sacre şi sentenţioase ale vocii smintitului ţigan Nojiţă:

> Proorocii şi preoţii-s stricaţi! Chiar în Casa Mea le-am găsit răutatea – aşa zice Domnul. De aceea calea lor va fi întunecoasă şi alunecoasă. Vor fi prinşi şi vor cădea. Voi aduce nenorocirea peste ei. În proorocii Ierusalimului am văzut grozăvii

[7] Într-un studiu cu privire la caracterul motivat al numelor proprii literare, Cristinel Munteanu emite ipoteza că Apostol Bologa se aseamănă mai ales cu Sfântul Apostol Pavel (vezi Munteanu 2008, p. 71-72).

> mari. Sunt preacurvari, trăiesc în minciună, întăresc mâinile celor răi, aşa că nici unul nu se va mai întoarce la răutatea lui. Toţi înaintea mea sunt ca Sodoma, iar locuitorii Ierusalimului ca Gomora... De aceea vorbeşte Domnul despre prooroci: iată, îi voi hrăni cu pelin şi le voi da să bea ape otrăvite. Căci prin proorocii Ierusalimului s-a răspândit nelegiuirea în toată ţara. (ALD., p. 61)

5. Concluzii

Aşadar, valorificând doar câteva exemple relevante pe care literatura română le pune cititorului la dispoziţie, se poate constata că, în cele mai multe dintre situaţii, numele proprii literare de origine biblică au o netă valoare expresivă. Învestind opera cu semnificaţii de ordin simbolic, ele întregesc, în fapt, semantica textului şi contribuie atât la transmiterea mesajului, cât şi la conturarea viziunii autorului asupra lumii pe care o creează. Fiind semne motivate cultural, ele conferă în acelaşi timp cititorului un rol activ în actul decodificării.

Bibliografie

A. Izvoare şi lucrări de referinţă

ALD. = Radu Aldulescu, *Proorocii Ierusalimului*, Bucureşti, Editura Corint, 2006.

ALECS. = Vasile Alecsandri, *Dridri*, text cules şi stabilit de Georgeta Rădulescu-Dulgheru, în *id.*, *Proză*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1983.

ARGH. = Tudor Arghezi, *Cimitirul Buna-Vestire*, prefaţă de Eugen Simion, Bucureşti, Editura Art, 2011.

B 1968 = *Biblia sau Sfînta Scriptură*, Bucureşti, Institutul Biblic şi de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, 1968.

BLECH. = Max Blecher, *Întâmplări în irealitatea imediată. Vizuina luminată. Corp transparent. Corespondenţă*, ediţie îngrijită, tabel cronologic şi prefaţă de Constantin M. Popa şi Nicolae Ţone, Prefaţă de Radu G. Ţeposu, Craiova, Editura Aius/ Bucureşti, Editura Vinea, 1999.

BOLINT. = Dimitrie Bolintineanu, *Manoil. Elena*, Bucureşti, Editura Minerva, 1988.

CĂLIN. = George Călinescu, *Enigma Otiliei*, Bucureşti, Editura Herra, 2003.

CIMP. = Petru Cimpoeşu, *Simion liftnicul*, Iaşi, Editura Polirom, 2007.

DO = Cristian Ionescu, *Dicţionar de onomastică*, Bucureşti, Editura Elion, 2008.

DOC = Aurelia Bălan Mihailovici, *Dicţionar onomastic creştin*, Bucureşti, Editura Sophia, 2009.

DOR = N.A. Constantinescu, *Dicţionar onomastic romînesc*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Populare Romîne, 1963.

EL. 2013 = Mircea Eliade, *Domnişoara Christina*, prefaţă de Paul Cernat, Curtea de Argeş, Editura Tana, 2013.

EL. 1992 = Mircea Eliade, *Huliganii*, ediţie îngrijită şi cuvânt înainte de Mircea Handoca, Bucureşti, Editura Rum-Irina, 1992.

EMIN. = Mihai Eminescu, *Proză literară*, Bucureşti, Editura Minerva, 1989.

FILIM. = Nicolae Filimon, *Ciocoii vechi şi noi*, Bucureşti, Editura Art, 2007.

GALACT. = Gala Galaction, *Roxana. Papucii lui Mahmud. Doctorul Taifun*, postfaţă de Adrian Anghelescu, Bucureşti, Editura Minerva, 1983.

PREDA = Marin Preda, *Cel mai iubit dintre pământeni*, Bucureşti, Editura Cartex Serv, 2006.

REBR. 1970 = Liviu Rebreanu, *Adam şi Eva*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1970.
REBR. 1983 = Liviu Rebreanu, *Ion*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1983.
REBR. 1984 = Liviu Rebreanu, *Răscoala*, Bucureşti, Editura Minerva, 1984.
REBR. 1989 = Liviu Rebreanu, *Pădurea spînzuraţilor*, Bucureşti, Editura Albatros, 1989.
SADOV. = Mihail Sadoveanu, *Creanga de aur*, prefaţă de Pompiliu Macrea, Bucureşti, Editura Minerva, 1981.
SLAV. 1985 = Ioan Slavici, *Mara*, Bucureşti, Editura Minerva, 1985.
SLAV. 1981= Ioan Slavici, *Moara cu noroc*, Bucureşti, Editura Ion Creangă, 1981.
VLAH. = Alexandru Vlahuţă, *Dan*, ediţie îngrijită, note şi prefaţă de Valeriu Râpeanu, Bucureşti, Editura Vivaldi, 1993.
VOIC. = V. Voiculescu, *Zahei orbul*, prefaţă şi tabel cronologic de Roxana Sorescu, Bucureşti, Editura Cartex 2000, 2004.

B. Literatură secundară

Gînsac, Ana-Maria, *Teonimie românească: concept, metodă, probleme*, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2013.
Irimia, Dumitru, *Introducere în stilistică*, Iaşi, Editura Polirom, 1999.
Munteanu, Cristinel, *Problema numelor proprii din literatură în lumina unor idei ale lingvisticii coşeriene*, „Limba Română", XXII, 2012, 1-2, p. 37-46.
Pârvulescu, Ioana, *Alfabetul doamnelor*, Bucureşti, Editura Crater, 1999.

PATIMA ŞI *PĂTIMIREA* – ROLUL LOR ÎN DEMERSUL DE INTERPRETARE A SFINTEI SCRIPTURI ÎN VIZIUNEA SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL*

BOGDAN-VLĂDUŢ BRÎNZĂ
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
bogdan_vlad90@yahoo.com

Abstract: The purpose of this article is to demonstrate the importance of the exegetes' spiritual status during the process of the interpretation of Holy Scripture, aiming in particular to highlight the role of the passion in the writings of Saint Maximus the Confessor. Firstly, it will present the anagogical exegetical method used by Saint Maximus, which aims at symbolic interpretation of the text, beginning with the etymology of the term "passion", to develop the proposed theme. Herein, are identified the qualities which the potential exegete should have in order to be able to perceive beyond the letter of the Scripture and, also, the approaching modalities of the sacred text and the potential results.
Keywords: πάθος, Maximus the Confessor, Holy Scripture, anagogy.

1. Introducere

Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) este considerat de Meyendorff (1996, p. 54) „adevăratul părinte al teologiei bizantine", el remarcându-se prin agerimea gândirii, printr-o profunzime şi delicateţe rar întâlnite, aspecte sesizate în scrierile sale, care abordează o tematică teologică variată, foarte bine structurată, dar de o complexitate ridicată.

Literatura de specialitate nu îl include pe Sfântul Maxim în rândul scriitorilor şi părinţilor bisericii care au interpretat Sfânta Scriptură. Aceasta se datorează, probabil, faptului că el nu a lăsat o lucrare dedicată exclusiv exegezei biblice, deşi aportul său în acest domeniu, după cum încercăm să arătăm mai jos, nu trebuie neglijat; el este încadrat mai degrabă în rândul părinţilor filocalici. Totuşi, pentru că astăzi opera sa a devenit din ce în ce mai studiată, perspectiva s-a schimbat, în sensul că manualele mai recente de exegeză biblică (vezi Kannengiesser 2006) îl includ în rândul autorilor consacraţi ai acestui domeniu.

* *Ὁ πάθος and τὸ πάθημα – their role in demarche of interpretation of the Holy Scripture in the vision of Saint Maximus the Confessor.*

Opera exegetică a Sfântului Maxim Mărturisitorul nu are un caracter sistematic, aşa cum se întâmplă, de pildă, la Origen, Chiril al Alexandriei, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Grigorie de Nysa, în Răsărit, şi la Sfântul Ilarie din Poitiers, Ambrozie, Fericitul Ieronim, Augustin, în Apus, ci are un caracter ocazional, structurat sub formă de întrebări şi răspunsuri. Principala lucrare în care comentează diferite pasaje din Sfânta Scriptură este *Răspunsuri către Talasie*[1], la care se adaugă *Comentariu la Psalmul 59*, *Comentariu la Tatăl Nostru* şi o bună parte din lucrarea *Întrebări şi nedumeriri*.

În ceea ce priveşte stilul exegetic abordat de Sfântul Maxim, acesta se încadrează în linia Şcolii Alexandrine, fiind influenţat de cel al lui Origen, fără însă să neglijeze întru totul metoda utilizată de Şcoala Antiohiană; el propune, astfel, un sistem mai complex, personal, prin care îmbină cele două direcţii hermeneutice, urmărind să descopere un sens mai înalt, ascuns în literele Scripturii, pentru ca, după ce acesta a fost descoperit, să se revină la punctul de plecare, de această dată mult îmbogăţit (Costache 2004, p. 4). Metoda propusă de Sfântul Maxim Mărturisitorul poartă denumirea de *metoda anagogică*[2] (gr. ἀναγωγή).

În lucrarea de faţă, ne propunem să arătăm importanţa stării spirituale a exegetului în procesul de interpretare a Sfintei Scripturi, subliniind rolul *patimii* şi al *pătimirii* în acest demers, în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul.

2. *Anagogia* ca metodă de interpretare a Sfântului Maxim Mărturisitorul

Conceptul de *anagogie* îşi are originea în grecescul ἀναγωγή[3], cuvânt compus din prefixul ανα-, care indică direcţia spre în sus, şi verbul ἄγω, care înseamnă 'a duce, a conduce, a ridica, a învăţa' (LIDDEL/ SCOTT, *s.v.*), rezultând astfel sensul 'a duce, a conduce, a ridica spre în sus, a oferi o învăţătură mai înaltă'. În LAMPE, *s.v.*, termenul ἀναγωγή are două sensuri: unul spiritual, care trimite de la realitatea sensibilă spre cea inteligibilă, şi altul care face referire la modul anagogic de

---

1 Titlul *Răspunsuri către Talasie* este traducerea în limba română a celui latinesc *Quaestiones ad Thalassium*. Originalul grecesc este Περί διαφόρον ἀπόρων τῆς θείας γραφῆς, adică *Despre diferite locuri grele din dumnezeiasca Scriptură*; acesta a fost dedicat egumenului Talasie, după cum aflăm din dedicaţia de la începutul lucrării: „Τῷ ὁσιοτάτῳ δούλῳ τοῦ Θεοῦ, κυρίῳ Θαλασσιῳ πρεσβυτέρῳ καί ἡγουμένῳ, Μάξιμος ταπεινός μονάχων, χαίρειν" [= Preacuviosului slujitor al lui Dumnezeu, domnului Talasie, egumen şi prezbiter, Maxim, smeritul monah, salutare].

2 Blowers (1995, p. 646) spune că ar fi oarecum greşit ca stilul anagogic să fie considerat o metodă în sine, deoarece termenul ἀναγωγή poartă în sine, în hermeneutica origeniană, o întreagă perspectivă asupra caracterului revelator al Logosului în procesul de interpretare a Sfintei Scripturi. Este termenul utilizat cu precădere de Origen pentru a desemna sensul spiritual, mistic, al textului sacru, în opoziţie cu cel literal sau istoric.

3 În limba română, termenul a pătruns pe filieră franceză, de la substantivul feminin *anagogie*, împrumutat, la rândul său, din lat. *anagogia*, *-ae*, care îşi are originea în femininul grecesc ἡ ἀναγωγή.

interpretare a Sfintei Scripturi, cu trimitere la θεωρία, care, în traducere, înseamnă 'vederea lui Dumnezeu, contemplaţie', idee asupra căreia vom reveni mai târziu. În cadrul celui de-al doilea sens sunt identificaţi alţi doi termeni sinonimi cu cel analizat de noi, şi anume μυστική (mistic) şi πνευματική (spiritual), ceea ce înseamnă că metoda anagogică are un caracter mistic, spiritual, duhovnicesc. Tot aici, se vorbeşte despre caracterul necesar şi despre superioritatea acestei metode faţă de cea literală. Caracterul necesar constă în aceea că, prin intermediul metodei anagogice, sunt lămurite anumite aparente nepotriviri din textul evanghelic, iar superioritatea faţă de metoda literală se relevă prin faptul că sunt oferite textelor interpretări mai înalte. Astfel, metoda anagogică se află în legătură cu cea literală prin aceea că cea de-a doua reprezintă punctul de pornire pentru prima, aceasta fiindu-i superioară prin ideile mai înalte pe care le propune, idei care rezultă din reflecţia interpretului asupra textului sau din consideraţii de ordin moral (Stamatoiu 1994, p. 56).

Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul, interpretarea anagogică nu cuprinde prin ea însăşi cel mai înalt sens, ci mai degrabă întregul orizont spiritual. Anagogia maximiană include atât sensul mai înalt, cât şi conţinutul pedagogic al textelor interpretate (Blowers 1995, p. 646). El reclamă adesea metoda literală, pornind de la cuvântul Sfântului Apostol Pavel care spune că „litera ucide, iar duhul face viu"[4] (2Cor. 3:6), dar nu îi anulează valoarea, ci o foloseşte astfel încât să îşi atingă scopul spiritual sau dogmatic pe care îl urmăreşte[5]. Astfel, în *Răspunsul 17* din *Răspunsuri către Talasie*, Sfântul Maxim spune:

> Cel ce cercetează cu frica lui Dumnezeu înţelesul locurilor grele ale Scripturii şi nu ridică acoperământul literei de pe duh decât pentru slava lui Dumnezeu, „va afla toate înaintea sa" (Prov. 8:9), după cuvântul Înţelepciunii, negăsindu-se nimic care să împiedice înaintarea fără de greş a înţelegerii spre cele dumnezeieşti. Vom lăsa deci istoria, care din punct de vedere istoric s-a împlinit [...] şi vom înţelege cu ochii minţii sensul ei duhovnicesc (πνεύματι), care se înfăptuieşte neîncetat şi, din ce se înfăptuieşte mai mult, e tot mai viu (MAXIM M., TALASIE, p. 83 – PG 90, 304B),

iar în *Răspunsul 49* spune că „totdeauna ceea ce-i trecut pentru istorie e prezent, în chip tainic (μυστικῶς), în înţelesul spiritual" (MAXIM M., TALASIE, p. 220 – PG 90, 449C), de aceea, găsim în *Răspunsul 38*, „e mai bine să ne ostenim mai mult şi să rugăm pe Dumnezeu neîncetat să ne dăruiască înţelepciune şi putere ca să înţelegem toată Scriptura duhovniceşte (πνευματικῶς)" (*ibidem*, p. 167 – PG 90, 449C). Se înţelege, astfel, că pentru Sfântul Maxim rugăciunea are o importanţă deosebită, reprezentând o condiţie esenţială pentru a realiza o interpretare corectă a textului.

---

[4] Pentru citatele scripturistice vom folosi: *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, IBMBOR, Bucureşti, 2008.

[5] Vezi MAXIM M., *ÎNTREB. ŞI NEDUM.*, p. 72, 256-257 (PG 90, II, 11, 844C-845A); *ibidem*, p. 162, 206-207 (PG 90, I, 65, 836A – 837B).

În *Răspunsul 48*, Sfântul Maxim rosteşte o foarte frumoasă rugăciune prin care cere ajutorul lui Dumnezeu pentru a pătrunde înţelesurile textelor sacre, rugăciune în care pot fi sesizate, totodată, principalele caracteristici ale hermeneuticii sale:

> Vino, preaslăvite Cuvinte al lui Dumnezeu, şi ne împărtăşeşte, pe măsura puterilor noastre, descoperirea cuvintelor Tale! Înlăturând grosimea învelişurilor, arată-ne, Hristoase, frumuseţea înţelesurilor spirituale. Ia-ne de mâna dreaptă, adică de puterea minţii noastre, şi „ne călăuzeşte pe calea poruncilor Tale" (Ps. 118:35). Şi ne du (ἄγαγε) „la locul cortului Tău cel minunat, până înlăuntrul casei lui Dumnezeu, în glas de bucurie şi de mărturisire a zvonului de sărbătoare" (Ps. 41:5), ca şi noi, prin mărturisirea făptuirii (διά τῆς κατὰ τὴν πρᾶξιν ἐξομολογήσεως) şi prin bucuria contemplaţiei (τῆς κατὰ τὴν θεορίαν ἀγαλλιάσεως), să fim învredniciţi a veni la locul negrăit al ospăţului Tău şi să ne ospătăm împreună cu cei ce prăznuiesc acolo duhovniceşte, cântând cunoştinţa celor negrăite cu glasurile netăcute ale minţii. Şi mă iartă pe mine, Hristoase, că îndrăznesc, la porunca slujitorilor Tăi celor vrednici, ceea ce este peste puterea mea. Luminează cugetarea mea neluminată spre înţelegerea locului de faţă, ca să fii şi mai mult slăvit, ca Unul ce dai orbilor vedere şi faci limba celor gângavi să grăiască claritate. (MAXIM M., TALASIE, p. 205 – PG 90, 433)

În pasajul de mai sus identificăm cele două căi care, în viziunea Sfântului Maxim, reprezintă modul prin care pot fi pătrunse înţelesurile Sfintei Scripturi, şi anume: prin mărturisirea făptuirii (διά τῆς κατὰ τὴν πρᾶξιν ἐξομολογήσεως) şi prin bucuria contemplaţiei (τῆς κατὰ τὴν θεορίαν ἀγαλλιάσεως). Acestea nu sunt altceva decât primele două trepte ale urcuşului duhovnicesc pe care Sfântul Maxim, urmând lui Evagrie[6], le ierarhizează, stabilind un itinerariu pe care credinciosul îl parcurge pentru a ajunge la stadiul final sau la scopul pentru care a fost creat, şi anume cel al îndumnezeirii (θέωσις). Cea de-a treia treaptă este *teologia mistică* (μυστικῆ θεολογία). Aşadar, cele trei etape sunt: *lucrarea practică* (πρᾶξις) sau *făptuirea*, *contemplaţia naturală* (θεωρία) şi *teologia* sau *teologia mistică* (μυστικῆ θεολογία)[7].

Adesea, la Sfântul Maxim, primele două trepte, πρᾶξις şi θεωρία, sunt într-o relaţie de interdependenţă, deoarece „lucrarea neajunsă la contemplare rămâne neîntreagă, iar contemplarea neîntemeiată pe lucrare e deşartă şi vană" (Larchet 2013, p. 235). Căci, spune Sfântul Maxim:

---

[6] Evagrie Ponticul (345-399) a fost un renumit teolog al secolului al IV-lea, considerat veacul de aur al Bisericii. Teologia sa a influenţat pe mulţi părinţi ai Bisericii de Răsărit, inclusiv pe Sfântul Maxim Mărturisitorul. Învăţăturile lui cu privire la viaţa ascetică şi mistică reprezintă temelia pe care Părinţii Bisericii de după el au construit teologia ascetică şi mistică a Bisericii de Răsărit.

[7] „Deci toată mintea contemplativă, având sabia Duhului, care este Cuvântul (Raţiunea) lui Dumnezeu, după ce a omorât în sine mişcarea creaţiei văzute, a dobândit virtutea, iar după ce a tăiat de la sine nălucirea formelor sensibile, a aflat adevărul în raţiunile lucrurilor, aceasta constituind contemplaţia naturală; în sfârşit, după ce s-a ridicat deasupra fiinţei lucrurilor, primeşte iluminarea nemărginitei monade dumnezeieşti, aceasta constituind taina teologiei adevărate" (MAXIM M., TALASIE, p. 205 – PG 90, 356 AB).

> Cei credincioşi trebuie să caute numai cunoştinţa dumnezeiască şi virtutea care o împodobeşte prin fapte. [...] De pildă: izbăvirea de patimi, răbdarea încercărilor, raţiunile virtuţilor, chipurile lucrărilor, dezrădăcinarea afecţiunii sufletului faţă de trup, dezlegarea simţurilor din legătura (relaţia) cu lucrurile sensibile, retragerea desăvârşită a minţii din toate cele create. (MAXIM M., TALASIE, p. 155-156 – PG 90, 376D-377A)

Din această enumerare observăm că primul lucru pe care trebuie să-l facă cel care vrea să pătrundă tainele dumnezeirii este eliberarea de patimi, care ţin mintea legată de lumea sensibilă şi o împiedică să se înalţe spre cea inteligibilă.

3. Rolul patimii şi al pătimirii în interpretarea Sfintei Scripturi

Înainte de reliefa rolul patimii şi al pătimirii în interpretarea Sfintei Scripturi, în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul, consider că este necesar să prezentăm etimologia termenilor, sensurile acestora şi diferenţele dintre ei, întrucât, la o prima vedere, par a fi asemănători.

Termenul *patimă* provine în limba română din neogreacă, de la substantivul neutru πάθημα, care îşi are originea în limba greacă veche, derivând de la verbul πάσχω (viitor πείσομαι, aorist ἔπαθον, perfect πέπονθα); rădăcina acestuia, παθ-, aflată la gradul zero, formează infinitivul πάθειν, de unde rezultă substantivul masculin ὁ πάθος, femininul ἡ πάθη şi neutrul τὸ πάθημα (vezi CHAINTRAINE, *s.v.*). Termenul românesc *pătimire* s-a format prin substantivizarea verbului *a pătimi*, creat prin derivare regresivă de la substantivul *patimă*. Ὁ πάθος are o multitudine de sensuri, care, într-o accepţiune mai largă, s-ar rezuma în expresia „ceva ce se întâmplă", cu referire atât la un eveniment, cât şi la o persoană, pentru ca, într-un înţeles mai restrâns, să facă referire la „ceea ce se întâmplă cu trupul" şi la „ceea ce se întâmplă cu sufletul". Această deosebire a devenit clară abia începând cu Platon, primul care a făcut distincţia între trup şi suflet (Peters 1967, p. 152-155). În DEX, *s.v.*, cuvântul *patimă* are următoarele sensuri: 'sentiment puternic şi violent care copleşeşte pe om, întunecându-i adesea dreapta judecată; pasiune, iubire excesivă pentru ceva, pornire nestăpânită; suferinţă morală; părtinire, parţialitate; duşmănie, ură; suferinţă fizică, caznă, chin; boală'.

Sfântul Maxim Mărturisitorul foloseşte des termenul πάθος în textul grecesc original. În română, acesta s-ar traduce prin *patimă*, însă, fără anumite precizări, nu s-ar înţelege la ce anume se referă exact autorul, deoarece cuvântul cuprinde în sine cel puţin trei aspecte diferite: capacitatea de suferinţă (pătimirea), patimile potrivite cu firea (afectele) şi patimile contrare firii (patima).

Părintele Dumitru Stăniloae, într-o notă a *Răspunsului 21* din *Răspunsuri către Talasie*, explică amănunţit necesitatea acestei distincţii, pe care o facem şi noi, întrucât Sfântul Maxim „nu înţelege prin cuvântul πάθος numai patima rea, în sensul obişnuit, întâlnit la ceilalţi sfinţi din *Filocalie*, ca păcat devenit deprindere ce ne robeşte, ci în ea el pune pe lângă acest înţeles şi înţelesul afectului după fire" (Stăniloae 2009b, p. 97, nota 45; vezi şi p. 97-99). Sensul prim al termenului are un

caracter pozitiv, referindu-se la patimile conforme cu firea (afecte) şi la capacitatea de suferinţă (pătimirea), în timp ce caracterul negativ, exprimat prin patimile contrare firii, este cuprins în acest termen ca o potenţialitate.

În ceea ce priveşte rolul conceptelor *patimă* şi *pătimire* în interpretarea textului sacru, Sfântul Maxim Mărturisitorul, în prologul scrierii sale *Răspunsuri către Talasie*, oferă o expunere pertinentă a condiţiilor pe care trebuie să le îndeplinească exegetul înainte de a începe să analizeze şi să explice textele biblice, această expunere putând fi considerată, fără să se greşească, un mic tratat de hermeneutică biblică (Coman 2001, p. 75). În acest mic tratat, care în PG ocupă patru coloane şi jumătate, termenul πάθος apare de 14 ori, iar în întregul corpus maximian, am putea afirma, fără să exagerăm, că, împreună cu derivaţii săi, este unul dintre termenii cu cea mai mare frecvenţă, ceea ce arată importanţa pe care o are în scriitura şi teologia acestui autor.

Odată cu căderea omului în păcat, structura acestuia s-a schimbat, iar relaţia directă pe care o avea cu Dumnezeu a fost alterată. Din această cauză, omul trebuie să se străduiască să refacă această legătură personală cu Dumnezeu, strădanie care constă în renunţarea la patimi şi în lucrarea virtuţilor. Sfântul Maxim Mărturisitorul insistă foarte mult în scrierile sale asupra refacerii acestei legături întrerupte, constituind pentru el şi premisa unei bune şi autentice interpretări a Sfintei Scripturi, după cum spune şi Sfântul Apostol Petru: „nicio proorocie a Scripturii nu se tâlcuieşte după socotinţa fiecăruia; pentru că niciodată proorocia nu s-a făcut din voia omului, ci oamenii cei sfinţi ai lui Dumnezeu au grăit purtaţi fiind de Duhul Sfânt" (2Petr. 1:20-21).

În cazul interpretării unui text oarecare, primează calităţile intelectuale ale exegetului (cunoaşterea limbii originale a textului, a izvoarelor, a contextului cultural şi istoric în care a fost alcătuit etc.), însă în cazul interpretării textului sacru primează calităţile morale, întrucât Sfânta Scriptură este Cuvântul lui Dumnezeu, prin care El se revelează în mod direct cititorului. Pentru a putea comunica cu textul este necesar ca interpretul să se elibereze de patimi, căci, urmând principiului *tantum quantum*, omul poate deveni dumnezeu în măsura în care Dumnezeu s-a făcut om. Acest lucru înseamnă că, cu cât omul se eliberează mai mult de patimi, cu atât el se apropie mai mult de Dumnezeu, îl cunoaşte, îl înţelege mai bine şi, astfel, poate descoperi, totodată, şi profunzimile textului[8]. Dacă este ignorat acest lucru esenţial, cel care doreşte să interpreteze textul o va face din dorinţa egoistă de a-şi demonstra sieşi, precum şi altora, capacităţile sale intelectuale, acţiune ce ascunde în sine mai

[8] Cel care doreşte să interpreteze textul, în viziunea Sfântului Maxim, trebuie să se elibereze nu numai de patimi, ci şi de lumea sensibilă, să realizeze o detaşare completă de tot ce i-ar putea opri mintea de la cugetarea celor dumnezeieşti: „Contemplaţia simplă a lucrurilor are nevoie de un suflet slobozit de patimi. Sufletul acesta se numeşte Ierusalim, pentru virtutea desăvârşită şi pentru cunoştinţa nematerială cuprinsă în el. El se dobândeşte când sunt înlăturate nu numai patimile, ci şi închipuirile sensibile, pe care Scriptura le-a numit apele izvoarelor dinafară" (MAXIM M., TALASIE, p. 229, scolia I – PG 90, 460AB).

multe patimi, cum ar fi trufia părerii de sine, pe care Sfântul Maxim o aseamănă smochinului neroditor, împodobit numai cu frunze (cf. MAXIM M., TALASIE, p. 91 – PG 90, 309D), iubirea de sine (φιλαυτία), considerată maica tuturor celorlalte patimi (*ibidem*, p. 35 – PG 90, 255BCD), şi multe altele asemenea.

Abordarea intelectualistă, bazată pe capacităţile proprii, lipseşte interpretarea de caracterul doxologic[9] pe care trebuie să îl aibă orice acţiune, după cum îndeamnă şi Sfântul Apostol Pavel: „pe toate spre slava lui Dumnezeu să le facem" (1Cor. 10:31). Sfântul Maxim Mărturisitorul este categoric, aşadar, în privinţa rezultatului, spunând că „nu va dobândi omul ceva din cele înşirate numai prin putere naturală, fără puterea lui Dumnezeu, care să le dăruiască", pentru că „cel ce caută cu vreo patimă, nu va primi ce caută, căutând în chip rău. Căci zice: «Cereţi şi nu primiţi, fiindcă cereţi rău»" (Iac. 4:3), în vreme ce „cel ce caută fără patimă cele dumnezeieşti desigur va lua ceea ce caută" (MAXIM M., TALASIE, p. 357 – PG 90, 605B).

Prima atitudine pe care a avut-o Sfântul Maxim atunci când egumenul Talasie i-a cerut să ofere o interpretare mai înaltă anumitor pasaje indicate de el a fost aceea de refuz, motivând că starea lui păcătoasă îl împiedică să purceadă la un asemenea demers:

> aceste locuri de abia pot fi înţelese de cei care au înaintat mult în contemplaţie şi au ajuns la capătul celei mai înalte şi mai neapropiate cunoştinţe, nu însă de mine, care mă târăsc pe pământ şi, asemenea şarpelui cel blestemat odinioară, nu am altă hrană afară de pământul patimilor, înnoroiat ca un vierme de putreziciunea plăcerilor. (MAXIM M., TALASIE, p. 26 – PG 90, 245C)

Acest refuz se datorează în primul rând smereniei pe care o avea sfântul, dar şi faptului că cel care îi cerea să facă interpretarea nu era oricine, ci o persoană care avea capacitatea şi statura morală de a înţelege singur „raţiunile celor inteligibile". Chiar dacă Talasie oferise o interpretare proprie pasajelor dificile, totuşi, ştiind că cuvântul Scripturii „rămâne totdeauna fără hotar", de vreme ce „precum Dumnezeu după fiinţă nu e supus cunoaşterii, la fel nici cuvântul Lui nu poate fi cuprins prin cunoştinţa noastră" (*ibidem*, p. 243, scolia I – PG 90, 473C), a cerut insistent ajutor Sfântului Maxim Mărturisitorul pentru o aprofundare a textului.

În descrierea pe care i-o face egumenului Talasie, Sfântul Maxim precizează momentul în care se cuvine ca cineva să se angajeze în demersul de interpretare, şi anume: „după ce-ai lepădat cu totul împătimirea care leagă de simţire şi de trup, străbătând întins cu mintea în chip priceput oceanul nesfârşit al cuvintelor Duhului (al Scripturii), cercetezi cu duhul cele ale Duhului" (MAXIM M., TALASIE, p. 26 – PG 90, 245A), urmând, astfel, cuvântului Sfântului Apostol Pavel, care spune:

---

[9] „Luminează cugetarea mea neluminată spre înţelegerea locului de faţă, ca să fii şi mai mult slăvit, ca Unul ce dai orbilor vedere şi faci limba celor gângavi să grăiască cu claritate" (*ibidem*, p. 205 – PG 90, 433BC).

> cele ale lui Dumnezeu, nimeni nu le-a cunoscut decât Duhul lui Dumnezeu. Iar noi n-am primit duhul lumii, ci Duhul cel de la Dumnezeu, ca să cunoaştem cele dăruite nouă de Dumnezeu; pe care le şi grăim, dar nu în cuvinte învăţate din înţelepciunea omenească, ci în cuvinte învăţate de la Duhul Sfânt, lămurind lucruri duhovniceşti oamenilor duhovniceşti. Omul firesc nu primeşte cele ale Duhului lui Dumnezeu, căci pentru el sunt nebunie şi nu poate să le înţeleagă, fiindcă ele se judecă duhovniceşte. (1Cor. 2:11-15)

De altfel, capitolul al doilea al Epistolei întâi către Corinteni tratează tocmai problema iscusinţei în propovăduire, deoarece cuvintele au putere prin Duhul care este în ele. Duhul se sălăşluieşte atât în vorbitor, cât, totodată, şi în cel care primeşte aceste cuvinte, care trebuie să aibă o dispoziţie sufletească aparte; se poate vorbi, astfel, şi de importanţa condiţiei morale a primitorului, problemă pe care nu o discutăm aici.

Am făcut la începutul acestui punct o distincţie terminologică între *patimă* şi *pătimire*, spunând că termenul *patimă* implică un sens negativ, patima fiind „o mişcare a sufletului împotriva firii fie spre o iubire neraţională, fie spre o ură fără judecată a vreunui lucru, sau din pricina vreunui lucru din cele supuse simţurilor" (MAXIM M., CAP. DRAG., p. 85 – PG 90, 988D-989A); termenul *pătimire* implică un sens pozitiv, referindu-se la afecte şi la capacitatea de suferinţă. Cu alte cuvinte, patima, în înţelesul negativ, este apanajul diavolului, iar pătimirea, cu înţelesul pozitiv, aparţine lui Dumnezeu. Deci, după ce omul iese de sub robia patimilor, ajunge la starea de nepătimire, care, în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul, nu este o stare pasivă, ci coincide cu lucrarea virtuţilor; din acest moment putem vorbi de o pătimire a celor dumnezeieşti. În acest proces de pătimire, omul revine la starea naturală a creaţiei: „simţirea trebuie să devină pură percepţie sensibilă, iar raţiunea trebuie să-şi recâştige fermitatea ei obiectivă" (Stăniloae 2009a, p. 21).

Atunci când omul se hotărăşte să împlinească poruncile dumnezeieşti, să lucreze virtuţile, adică să lucreze conform cu raţiunea firii, îi vine în ajutor harul dumnezeiesc, după cum spune Sfântul Maxim în *Tâlcuire la Tatăl nostru*: „astfel unindu-se voia cu raţiunea firii, se produce împăcarea lui Dumnezeu cu firea" (MAXIM M., TÂLC. TATĂL NOSTRU, p. 21 – PG 90, 901).

Lucrarea virtuţilor în viziunea Sfântului Maxim dobândeşte o importanţă aparte deoarece, aşa cum sesizează Larchet (2013, p. 232), el dezvoltă o idee originală, dar totodată paradoxală, spunând că „atunci când omul ajunge virtuos, nu numai că el devine asemenea lui Dumnezeu, ci şi Dumnezeu Se face asemenea lui, iar omul devine astfel o paradigmă[10] a lui Dumnezeu", aceasta pornind de la

[10] „Căci se zice că Dumnezeu şi omul îşi sunt unul altuia modele" (Φασὶ γάρ ἀλλήλων εἶναι παραδείγματα τὸν Θεὸν καὶ τὸν ἄνθρωπον) (MAXIM M., AMBIGUA, p. 166 – PG 91, 1113B). Această imagine a omului care este model al lui Dumnezeu pare a fi o afirmaţie curajoasă a Sfântului Maxim, dar ea se bazează pe cel puţin două lucruri: primul constă în faptul că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu (Fac. 1:27), deci există o potențială asemănare, iar al doilea, pornind de la primul, are în vedere pe omul

afirmaţia Sfântului Maxim că „Hristos este însăşi fiinţa virtuţilor", iar cei care le împlinesc „se fac icoane vii ale lui Hristos, ba, mai mult, aceiaşi cu El, după har sau asemănare" (MAXIM M., AMBIGUA, p. 336 – PG 91, 1253D).

Aceste aspecte sunt importante pentru că, atunci când se urmăreşte înţelegerea cuvântului Sfintei Scripturi, se vorbeşte despre o împărtăşire cu acesta, iar cuvântul Scripturii este Cuvântul lui Dumnezeu, adică Hristos întrupat. Unirea cu el nu se poate realiza decât în stare de curăţie sufletească, iar a interpreta textul biblic este o activitate accesibilă

> numai acelora care pentru multa curăţire a minţii lor, au primit de la Dumnezeu tot harul pe care-l pot primi oamenii. Căci pătrunzând cu ajutorul acestui har în noianul vederilor tainice, aceştia văd raţiunile celor scrise, dezbrăcate de veşmântul figurilor. (MAXIM M., TALASIE, p. 299 – PG 90, 536C)

Sfântul Maxim vorbeşte şi despre o capacitate a minţii de înţelegere a tainelor textului sacru direct proporţională cu renunţarea la patimi şi, implicit, cu starea ei de curăţie, fapt ce nu se realizează integral deodată, ci este o mişcare continuă, progresivă, neexistând posibilitatea de stagnare; orice stagnare în împlinirea virtuţilor este, de fapt, un regres al stării duhovniceşti, adică o îndepărtare de ţintă. Astfel, el vorbeşte, pentru început, despre o stare de „nevârstnicie a minţii" (νηπιότητος νοῦ), din pricina căreia cei ce o au „nu se pot ridica peste percepţia simţurilor, ci trebuie să se exercite mai întâi prin figuri sensibile, ca apoi să dorească să se urce la raţiunile arhetipice ce sunt mai presus de percepţia sensibilă" (MAXIM M., TALASIE, p. 299 – PG 90, 536C). Aceasta ar corespunde celor care doresc să pătrundă textul Sfintei Scripturi doar prin intermediul raţiunii, mânaţi de o motivaţie bună, nu răutăcioasă, cu conştiinţa că au în faţă un text sacru prin care Dumnezeu se revelează, ceea ce înseamnă că „sunt stăpâniţi de o veneraţie sinceră faţă de cele dumnezeieşti" (*ibidem*, p. 299 – PG 90, 536D).

Sfântul Maxim Mărturisitorul identifică în situaţia de mai sus două aspecte pozitive care ar putea rezulta în urma acestui demers:

> cel ce abordează prin conjectură lucrurile dumnezeieşti, fie descoperă adevărul în privinţa celor cugetate, şi atunci aduce cu bucurie, drept jertfă de laudă, mulţumiri Celui ce i-a dat de ştire despre ceea ce a căutat, fie constată că înţelesul celor scrise îi scapă, şi atunci respectă şi mai mult lucrurile dumnezeieşti, aflând că înţelegerea lor întrece propria lui putere. (MAXIM M., TALASIE, p. 299 – PG 90, 536D)

Identificăm în acest ultim pasaj un element esenţial în demersul de interpretare a Sfintei Scripturi, care se regăseşte de nenumărate ori în abordarea hermeneutică a

virtuos, fără păcat, care l-a avut drept model pe Dumnezeu. Aceasta nu este altceva decât o trimitere la momentul Întrupării Cuvântului, prin care El ia chipul omului (cf. Stăniloae 2006, p. 166-167, notele 98 şi 99).

Sfântului Maxim[11], şi anume smerenia, deoarece:

> Cunoştinţa care nu e ţinută în frâu de frica lui Dumnezeu prin fapte produce îngâmfare, deoarece convinge pe cel îngâmfat de pe urma ei să prezinte ca al său ceea ce i s-a dat în dar şi să prefacă în laudă de sine dania Cuvântului. Iar activitatea virtuoasă, care creşte deodată cu dorul de Dumnezeu, neprimind cunoştinţa lucrurilor ce sunt mai presus de cele ce trebuie făcute, îl face pe cel activ să se smerească şi să se adune în sine prin raţiunile mai presus de puterea proprie. (MAXIM M., TALASIE, p. 318, scolia 4 – PG 90, 56BC)

Virtutea smereniei este catalizatorul şi garantul unei exegeze autentice a textului sacru, întrucât permite harului Duhului Sfânt să se sălăşluiască în cel care doreşte să interpreteze textul, realizând o nouă întrupare a Cuvântului.

4. Concluzii

Studiul de faţă şi-a propus să evidenţieze, desigur, nu în mod exhaustiv, importanţa pe care Sfântul Maxim Mărturisitorul o dă conceptelor *patimă* şi *pătimire* în procesul de descoperire a înţelesurilor mai înalte care se regăsesc ascunse în cuvintele Sfintei Scripturi. Acestea pot fi cu adevărat descoperite numai dacă este depăşit acel cadru convenţional pe care îl propune litera textului. Depăşirea se poate realiza prin eliberarea de patimi, dar, într-un mod desăvârşit, printr-o totală desprindere de lumea sensibilă, lăsând, astfel, doar raţiunea să cunoască cele ale Raţiunii. Se poate înţelege acest lucru dacă se are în vedere mărturisirea pe care Sfântul Apostol Pavel o face, cum că, răpit fiind până la al treilea cer, „a auzit cuvinte de nespus, pe care nu se cuvine omului să le grăiască" (2Cor. 12:4).

Sfântul Maxim Mărturisitorul, după cum bine se ştie, este un părinte filocalic, iar acest lucru se poate observa uşor în perspectiva pe care o propune în demersul său exegetic. Această perspectivă urmăreşte o integrare a celor două dimensiuni, spirituală şi scolastică, în procesul de interpretare a Sfintei Scripturi, deoarece orice acţiune a omului trebuie să aibă un caracter doxologic, care nu poate exista fără o trăire duhovnicească, dobândită numai prin renunţarea la patimi şi prin practicarea virtuţilor. Patimile sunt cele care ţin mintea omului blocată în orizontul celor lumeşti, împiedicând înaintarea spre orizonturile duhovniceşti.

Curăţirea de patimi nu este necesară doar în cadrul unui demers hermeneutic, ci trebuie să fie o constantă a vieţii, necesară în toate domeniile de activitate, pentru că raţiunea fiecărui lucru creat îşi are originea în Raţiunea supremă, care este Dumnezeu. Astfel, după cum spune Sfântul Chiril al Alexandriei (CHIRIL, ÎNCHINAREA, p. 9), cine doreşte să să îl cunoască pe Dumnezeu trebuie să o facă în stare de jertfă curată.

[11] „Deci chiar de am spus ceva după puterea mea, şi aceasta luându-mi o mare îndrăzneală, nu am îmbrăţişat tot înţelesul celor scrise, acesta aflându-se infinit mai presus de puterea mea" (MAXIM M., TALASIE, p. 241 – PG 90, 473C).

Bibliografie

A. Izvoare şi lucrări de referinţă

*** *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Bucureşti, IBMBOR, 2008.

CHAINTRAINE = Pierre Chaintraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1968.

CHIRIL, ÎNCHINAREA = Sfântul Chiril al Alexandriei, *Închinarea şi slujirea în Duh şi în Adevăr*, traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Bucureşti, IBMBOR, 1991 („Părinţi şi Scriitori Bisericeşti", vol. 38).

DEX = *Dicţionarul explicativ al limbii române*, Bucureşti, Univers Eciclopedic Gold, 2012.

LAMPE = *A Patristic Greek Lexicon*, edited by G.W.H. Lampe, D.D. Ely Professor of Divinity in the Univeristy of Cambridge, London, Great Britain, Oxford at the Clarendon Press, 1961.

LIDDELL/ SCOTT = *A Greek-English Lexicon*, compiled by Henry George Liddell and Robert Scott, Oxford, Clarendon Press, 1996.

MAXIM M., AMBIGUA = Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, traducere din limba greacă veche, introducere şi note de Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, Bucureşti, IBMBOR, 2006.

MAXIM M., CAP. DRAG. = Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi care arată cum se poate omul curăţa, lumina şi desăvârşi*, vol. II, traducere din greceşte, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Bucureşti, IBMO, 2009.

MAXIM M., ÎNTREB. ŞI NEDUM. = Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Întrebări şi nedumeriri*, traducere din limba greacă veche şi note de Laura Enache, studiu introductiv, indici, bibliografie şi note de pr. Dragoş Bahrim, Iaşi, Doxologia, 2012.

MAXIM M., TALASIE = Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi care arată cum se poate omul curăţa, lumina şi desăvârşi*, vol. III, traducere din greceşte, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Bucureşti, IBMO, 2009.

MAXIM M., TÂLC. TATĂL NOSTRU = Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuirea la Tatăl nostru*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi care arată cum se poate omul curăţa, lumina şi desăvârşi*, vol. II, traducere din greceşte, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Bucureşti, IBMO, 2009.

PG = J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca Prior*, Tomus XC, XCI, Paris, Petit-Montrouge, 1865.

B. Literatură secundară

Blowers, Paul M., *The anagogical imitation: Maximus the Confessor and the Legacy of Origenian Hermeneutics*, în Gilles Dorival/ Alain le Boulluec (ed.), *Origeniana Sexta: Origène et la Bible/ Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août – 3 septembre 1993*, Leuven, Peeters/ Leuven University Press, 1995, p. 639-654 („Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium", vol. 118).

Coman, Constantin, *Premize ermineutice în lucrarea „Răspunsuri către Talasie" a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Contribuţii la o ermineutică biblică ortodoxă*, în „Anuarul Facultăţii de Teologie

Ortodoxă «Patriarhul Iustinian»", Bucureşti, Editura Universităţii din Bucureşti, 2001, p. 69-105.

Costache, Doru, *Programul hermeneuticii tradiționale. Trei scrieri ale Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în „Bărăganul Ortodox. Periodic al Episcopiei Sloboziei și Călărașilor", 13, 2004, p. 4-5.

Larchet, Jean-Claude, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, traducere din limba franceză de Marinela Bojin, ediție îngrijită de Pr. Dragoș Bahrim, Iași, Doxologia, 2013.

Kannengiesser, Charles, *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, with special contributions by various scholars, Leiden – Boston, Brill, 2006.

Meyendorff, John, *Teologia Bizantină*, Bucureşti, IBMBOR, 1996.

Peters, Francis E., *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, New York, New York University Press, 1967.

Stamatoiu, Dionisie, *Despre sensurile Sfintei Scripturi. Noțiuni preliminarii*, în „Mitropolia Olteniei", XLVI, 1994, 1-6, p. 45-64.

Stăniloae, Dumitru, în Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, traducere din limba greacă veche, introducere şi note de Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, Bucureşti, IBMBOR, 2006.

Stăniloae, Dumitru, *Viața și scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, vol. II, traducere din greceşte, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Bucureşti, IBMO, 2009 (= 2009a).

Stăniloae, Dumitru, în Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, vol. II, traducere din greceşte, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Bucureşti, IBMO, 2009 (= 2009b).

CURAT – NECURAT ŞI IMPLICAȚIILE ACESTORA DIN EPISTOLA LUI BARNABA*

ANI IONUȚ CONSTANTIN
Institutul Teologic Adventist, Bucureşti
ani.constantin@institutadventist.ro

Abstract: This study approaches interpretations about clean and unclean animals as they are found in the Epistle of Barnabas, by comparing them with other interpretations of the Fathers of the Church, but also with other contemporary authors to determine whether or not these interpretations are scriptural. The first chapter is an introduction on the use of Barnabas' Epistle by the Church Fathers, its acceptance among believers and some elements of the content of the letter. In the second chapter, the interpretation of clean and unclean animals is presented in terms of Novatian, Clement, Philo, Aristeas, Barnabas, and a parallel is drawn among these interpretations, highlighting differences and similarities. The focus is on Leviticus 11 in parallel with Barnaba 10. For a clearer understanding concerning the interpretations found in the Epistle of Barnabas, a separate section is needed, the third section entitled *The Sanitary Mosaic Law in the NT*. Here, we will notice if the law can be understood allegorically or it adopts the same interpretation as the one in Leviticus. The last chapter treats misinterpretations of the epistle and the establishment viewpoint on the interpolation in Chapter 10. One of the errors is that Barnabas, a convinced anti-Jew, says that Jews were false interpreters of the Scripture because they interpreted the laws literally. The conclusion is that Barnabas borrows from the interpretation of the Judeo-Hellenistic traditions, allegorizing the interdiction of consuming unclean animals, using zoological speculations. This allegorical interpretation, used by Barnabas, interprets the OT in a creative, spiritual manner.
Keywords: Epistle of Barnabas, New Testament, Old Testament, kosher, allegory.

1. Introducere

Date fiind multele probleme de interpretare cu privire la legile şi practicile iudaice (Maurice/ Isidore 1977, p. 84), mai ales din perspectiva scrierilor necanonice, intenţionăm ca în această lucrare să clarificăm motivul real al dării legii cu privire la alimentaţie, luând în considerare, în mod special, scrierea Epistola lui Barnaba (Barn.). De asemenea, vom răspunde la întrebarea ce semnifică animalele curate/

* *Clean - unclean and their implications in the Epistle of Barnabas.*

necurate şi vom oferi câteva puncte de vedere pentru a stabili dacă este biblică interpretarea ce se regăseşte în Barn.

Vom analiza şi legăturile textuale din capitolul 10 pentru că, de fapt, în acest capitol se vorbeşte despre animalele curate şi necurate, însă ne vom concentra atenţia şi asupra paralelei cu Psalmul 1. Mai mult decât atât, vom verifica, pe lângă scrierile Părinţilor bisericeşti, dacă NT susţine argumentaţia utilizată în Barn. sau dacă susţine abolirea legii sanitare mozaice ori înţelegerea acesteia în sens spiritual.

2. Prefaţa epistolei

Epistola lui Barnaba a fost citată de către Clement din Alexandria[1], Origen, Eusebiu, Ieronim şi mulţi Părinţi din vechime. Cotelerius (Cotelier 1672) afirmă că Origen şi Ieronim au socotit epistola autentică şi canonică, dar Cotelerius însuşi nu credea aceasta. Dimpotrivă, el presupune că a fost scrisă în beneficiul ebioniţilor (creştinii evrei) care erau perseverenţi în ritualuri şi ceremonii.

Este general acceptat faptul că autorul era din Alexandria, dat fiind ataşamentul lui faţă de abordarea alegorică, pentru care Alexandria era bine cunoscută, şi fiindcă de aici provin cele mai timpurii dovezi ale existenţei acestui document. Epistola pare să fi fost scrisă după distrugerea templului din Ierusalim, în anul 70 d.Hr., dar înainte ca oraşul să fie reconstruit de Hadrian, după revolta din anii 132-135 d.Hr. Nu este posibilă o precizie mai mare între limitele menţionate.

Textul a fost reconstruit pe baza următoarelor mărturii: *Codex Sinaiticus*, secolul al IV-lea d.Hr. (în limba greacă); *Codex Hierosolymitanus*, 1056 d.Hr. (în limba greacă); un fragment din papirusul 9:1-6 (în limba greacă).

În capitolul 10 se pot observa câteva atitudini şi concepte, dintre care amintim: preceptele legii cu privire la jertfe şi la mâncare, înţelese exclusiv în sens spiritual; aversiune totală faţă de VT; nerecunoaşterea obiceiurilor iudaice. Astfel, pe baza gnozei, care dă o cunoaştere mai adâncă a textului Scripturii, autorul interpretează persoanele şi faptele VT – interzicerea consumului de porcine sau al altor animale necurate înseamnă interzicerea legăturilor cu oamenii stricaţi şi răi.

2.1. Scurtă introducere la cuprinsul Epistolei

În Barn. 1:5, autorul transmite ideea că ceea ce urmează să scrie nu este de la el, ci „a primit", iar el le scrie pentru a sprijini duhurile credincioşilor: „pentru ca, împreună cu credinţa, şi cunoştinţa să le fie desăvârşită" (BARN.).

De asemenea, în Barn. sunt evidenţiate trei doctrine (nădejdea vieţii, începutul şi sfârşitul) ce sunt considerate ca fiind de o importanţă majoră în viaţa credincioşilor.

[1] Clement din Alexandria (210 d.Hr.) pune pe acelaşi nivel Evrei, 2 Ioan, 3 Ioan şi Epistola lui Iuda cu Păstorul din Hermas şi Epistola lui Barnaba. Vezi Davidson 1877, p. 139.

În Barn. 2:3-6 se citează din Is. 1:11-14, susţinându-se că Dumnezeu nu doreşte nici sacrificii, nici arderi de tot, nici jertfe, iar Isus Hristos a desfiinţat aceste lucruri, oferind o lege nouă, liberă de jugul obligaţiei.

O altă interpretare este oferită în capitolul 4:8, unde se citează din Ieş. 32:7 şi Deut. 9:12. Aici, autorul afirmă că, odată cu spargerea celor două table ale Legii de către Moise, legământul care se afla pe ele a fost rupt – neţinând cont că Moise a primit alte table – şi legământul lui Isus este pecetluit în inimi.

La încheierea scrierii barnabeene este subliniată importanţa sa, majoră în ceea ce priveşte cunoştinţele despre mântuire.

2.2. Barnaba 10 *vs* Leviticul 11

Creaturile care apar în cele două scrieri şi cele care apar doar în Epistola lui Barnaba, conform ordinii apariţiei lor, sunt următoarele:

Epistola lui Barnaba, capitolul 10	**Leviticul, capitolul 11**
porc, vultur, şoim, corb (cioară), peşte fără solzi, uliu, ţipar, caracatiţă, sepie, iepure, hienă, nevăstuică.	iepure, porc, vultur, corb, şoim.

3. Interpretarea animalelor curate şi necurate din epistola lui Barnaba

În Epistola lui Barnaba, în capitolul 10, este folosită teoria alegorică. Această teorie spune că distincţia dintre animalele curate şi cele necurate se bazează pe faptul că ele simbolizează diverse virtuţi sau vicii; animalele curate reprezintă virtuţi şi animalele necurate reprezintă vicii. Această teorie este foarte veche pentru că este deja prezentă în Scrisoarea lui Aristeas (ARISTEAS, p. 145-148, 153). De asemenea, ea se găseşte în scrierile lui Filo din Alexandria şi la diferiţi părinţi ai Bisericii timpurii, cum ar fi Irineu, Clement din Alexandria, Origen şi Novaţian. Această teorie a fost cel mai mult susţinută în scrierile lui Novaţian (vezi NOVATIANUS). Este interesant de observat modul în care a fost folosită această teorie în diferitele comunităţi în care a fost propusă: în cercurile evreieşti, această metodă de interpretare a fost folosită pentru a apăra validitatea legilor dietetice, în timp ce în cercurile creştine aceeaşi metodă alegorică a fost folosită ca o modalitate prin care să se elibereze de responsabilitatea de a respecta aceleaşi legi dietetice.

3.1. Interpretarea animalelor considerate curate

Animalele curate sunt un tip al oamenilor desăvârşiţi care au stăruit în meditaţie, lucrare şi rugăciune. Pe de o parte, fiecare animal care are copita despicată şi rumegă este curat deoarece despicătura copitei semnifică stabilitate în neprihănire sau urmarea căii dreptăţii şi a aşteptării revenirii Domnului Hristos. Pe de altă parte, rumegarea este hrana adecvată a neprihănirii, „Cuvântul" (care pătrunde în exterior

prin predare şi este rechemat intern de gândire). Totodată, prin rumegare se implementează ideea de meditaţie neîncetată care duce la fapte bune. Aşadar, viaţa creştinului se concentrează pe „astăzi", nu pe o dată din viitor.

În şcoala alexandrină, tradiţie reprezentată de Clement din Alexandria, s-au făcut conexiuni între pasajele din Barn. 10 şi Psalmul 1, adică între aspectele negative şi cele pozitive din legile alimentare oferite de Moise şi deschiderea cuvintelor din Psalmul 1[2].

Clement din Alexandria (STROMATA VIII, p. 109) elaborează chiar o altă interpretare a simbolismului legislaţiei alimentare: biserica este asemănătoare animalelor care au copita despicată (au acces prin credinţa în Tatăl şi în Fiul) şi rumegă (studiul Cuvântului lui Dumnezeu noapte şi zi, vezi Ps. 1:2); evreii rumegă (au „Cuvântul"), dar nu au copita despicată (adică nu cred în Tatăl şi în Fiul); ereticii au copita despicată (recunosc pe Tatăl şi pe Fiul), dar nu rumegă (înţelegerea inadecvată a Scripturii, precum şi etică inadecvată); cei care nu au copita despicată şi nu rumegă sunt în întregime necuraţi. În esenţă, aceeaşi explicaţie este găsită la Irineu (vezi IRINEU 8:2, 3) şi Novaţianus (vezi NOVATIANUS), care identifică ultima categorie cu ne-evreii.

Atât Aristeas, cât şi Filo arată că iudaismul deja a aplicat o interpretare simbolică a aspectelor pozitive ale legilor alimentare. Pentru copita despicată ei indică (1) distingerea fiecărui act în vederea dreptăţii şi (2) separarea evreilor de imoralitatea ne-evreilor (în special sexuală), în timp ce amintirea faptelor minunate ale lui Dumnezeu este indicată prin rumegare. Filo oferă, de asemenea, o analiză detaliată în care arată copita despicată ca discriminarea de virtute din viciu, în timp ce rumegarea reprezintă suport pentru meditaţie asupra digestiei şi a învăţăturilor divine (PHILO 4:107). Potrivit lui Filo, anumite filosofii imorale sunt reprezentate de cei care au copita despicată, dar nu rumegă.

Clement din Alexandria ştia cel puţin alte două interpretări ale Ps. 1:1. Când comparăm simbolismul acestor expoziţii, schema apare după modelul următor:

Psalmul 1:1	**Barn.**	**Clement din Alexandria 1**	**Irineu**	**Clement din Alexandria 2**
sfatul neevlavioşilor	peşte în întuneric - deja judecat	apostat/ cel rău	nu adevăratul Dumnezeu	ne-evreii
calea păcătoşilor	două feţe ca porcii	căzuţi din lege	ştiu, dar nu fac	Evreii
scaunul batjocoritorilor	jefuitori ca păsările	judecată rea	învăţătura ereticilor	ereticii

Observăm cele două direcţii în care s-a mutat interpretarea: etice şi doctrinare. Barn. reprezintă primul suport şi este destul de aproape de interpretările elenistice evreieşti cu privire la legile alimentare. Pe de altă parte, Clement din Alexandria

[2] Pentru un studiu general al interpretării Psalmului 1, vezi Loewe 1957, p. 492-514.

arată modul în care simbolismul doctrinar a devenit stilizat în creştinism ca o aplicaţie logică de abordare a eticii gnostice care se aplică anumitor grupuri de persoane.

3.2. Interpretarea animalelor considerate necurate

Animalele necurate sunt considerate, alegoric, oameni cu purtări pătimaşe. Un om pătimaş nu poate fi numit om, fiindcă nu se deosebeşte de animale. Dacă mintea întunecată de patimi este cea care ne diferenţiază de animale, atunci suntem pradă propriilor pofte şi maifestări instinctuale.

Porcii sunt consideraţi egali cu ereticii, care ştiu suficient pentru a-l chema ocazional pe Dumnezeu, sau cu creştinii fireşti, care sunt dedaţi spre senzualitate imorală. Pe de o parte, porcul descoperă plăcerea nebună şi dorinţa necurată; necumpătarea alimentară şi plăcerea sexuală; necumpătarea în trândăvie, veşnic scărpinându-se de ce are în jur şi culcându-se în noroi, devenind grăsime pentru sacrificare şi distrugere. Pe de altă parte, porcul este un simbol pentru oamenii care, atunci când trăiesc în belşug, uită de Dumnezeu, dar când trec prin necazuri şi neajunsuri, îşi amintesc de El. Porcul când este sătul doarme, dar când este flămând guiţă, iar când primeşte mâncare se linişteşte.

Însă în Barn. autorul îndeamnă cititorii să nu mănânce nici şoim, nici ceva iute de zbor, nici vultur, transmiţând ideea că nu este bine să te apropii de cei care îşi asigură viaţa prin jefuire, şi îi alegorizează pe ceilalţi oameni în mod similar (Kraft 1961, p. 180-190). Vulturul, uliul şi corbul reprezintă o categorie a oamenilor de care nu ar trebui să te „lipeşti", cu care nu ar trebui să te asemeni, fiindcă nu ştiu să-şi câştige hrana în mod cinstit, ci prin fărădelege, răpind averile altora. Ei sunt, aparent, nevinovaţi, însă pândesc şi caută un moment oportun pentru a răpi – la fel ca păsările amintite mai sus, care nu ştiu să-şi câştige hrana, ci trândăvesc.

Charles H. Hoole susţine că Moise, vorbind despre interdicţiile din Levitic, a avut în minte trei doctrine (în Barn. 10:1-3). Porunca lui Dumnezeu nu este, prin urmare, că acestea nu ar trebui să fie mâncate, iar Moise a vorbit într-un sens spiritual (Barn. 10:9). Această concepţie nu pare să fie susţinută de Biblie. Dumnezeu i-a poruncit lui Moise să nu consume, iar porunca era literală (Deut. 14:8). Autorul epistolei consideră că porunca primită de poporul Israel cu privire la abstinenţa de la consumarea animalelor necurate a fost interpretată greşit de către israeliţi. Aşadar, înţelegerea acestei interdicţii doar în sens literal – şi nicidecum spiritual – este o greşeală.

4. Legea sanitară mozaică în Noul Testament

Întrucât Barn. aparţine scrierilor NT – chiar dacă este considerată scriere apocrifă –, ne vom concentra atenţia asupra scrierilor canonice ale NT, pentru a vedea dacă Isus sau urmaşii Săi au respectat sau nu au respectat legea sanitară mozaică, ori dacă interdicţia consumului de animalele trebuia înţeleasă în mod spiritual şi nu literal.

În primul rând, episodul descris în Marc. 7 a implicat un litigiu între Isus şi unii dintre învăţătorii Legii cu privire la spălarea ceremonială, dar aici nu este vorba despre distincţia dintre animalele curate şi necurate (Blass/ Debrunner/ Funk 1961, p. 75) şi carnea lor, ci despre alimente necurate din punctul de vedere al tradiţiei fariseice, respectiv despre cele care sunt necurate pentru că au fost ingerate cu mâinile nespălate. Isus spune, în esenţă, că acest lucru nu este necesar. Mâncarea pe care voiau să o mănânce era deja curată şi nu trebuia să fie curăţită din nou – ceremonial – prin spălarea mâinilor înainte de a o mânca (Hendriksen/ Kistemaker 2001, 10:282). Implicaţiile faptului că latrina şi nu Isus este cea care curăţă toate bucatele sunt că Isus nu anulează distincţia mozaică dintre curat şi necurat, ci doar legile fariseice amintite în contextul imediat.

În al doilea rând, nu se poate spune nici că la cruce a fost anulată legea mozaică pentru creştini, deoarece Consiliul Bisericii din Ierusalim, aşa cum este înregistrat în Fapte 15, utilizează alte legi – în mod specific dietetice – pentru creştini. Îl putem vedea pe Petru în continuare menţinând o astfel de distincţie în propria sa practică după momentul crucii, aşa cum observăm în Fapte 10. Dacă Isus ar fi spus că toate animalele au devenit curate şi astfel nu mai este valabilă legea, atunci această poveste a lui Petru din Fapte ar avea o relaţie oarecum surprinzătoare. Cu acea ocazie, Petru susţine ferm că nu a mâncat nimic necurat până în momentul acela. Petru, un observator al episodului descris în Marc. 7 (vezi Mat. 15:10-20), nu şi-a schimbat practicile de a se conforma cu prezentul standard nou presupus.

Alte relatări care apar în NT sunt cazurile descrise în instrucţiunile lui Pavel din Rom. 14 şi 1Cor. 8 şi 10 cu privire la carnea – fie curată, fie necurată – care a fost oferită idolilor.

Aşadar, în învăţăturile NT nu găsim niciun argument care să anuleze responsabilitatea de a distinge între cărnurile curate şi necurate. Aceasta ar trebui să rămână ca o obligaţie continuă a creştinilor. Cu alte cuvinte, în NT nu găsim niciun suport pentru interpretările spirituale din Barn.

5. Erori de interpretare

În 10:1 Barnaba[3] scrie că legile levitice cu privire la alimentaţie vizează trei doctrine (gr. τρία δόγματα) şi repetă acest lucru în versetul 9. Însă în versetele 6-8 el discută despre alte trei porunci care par să contrazică pretenţia sa numerică la versetele 1 şi 9.

Discutarea primelor trei porunci diferă în anumite privinţe de discuţia celui de-al doilea grup de trei porunci. Versetele 10:3-5 par să stea într-un fel de relaţie schematică cu legea Pentateuhului, aşa cum se găseşte în Lev. 11 şi Deut. 14. Deci, în Levitic interdicţia consumului de porcine (Lev. 11:4) este urmată de interzicerea consumului de peşte fără solzi (Lev. 11:7), care este urmată, la rândul ei, de interzicerea consumului anumitor tipuri de păsări (Lev. 11:10). În timp ce ordinea

[3] Ori de câte ori va apărea numele lui Barnaba, ne vom referi la autorul Epistolei lui Barnaba, întrucât nu ştim cine este acesta.

din Barn. 10:3-5 este diferită de cea din Levitic (peştii şi păsările apar în ordine inversă), categoriile (animale, peşti şi păsări) rămân aceleaşi. Spre deosebire de aceasta, Barn. 10:6-8 aminteşte doar animale terestre, dintre care una, hiena (Barn. 10:7), nu este menţionată în LXX[4] şi nici în Textul Masoretic şi condamnarea se concentrează numai pe obiceiurile sexuale, iar acest lucru se bazează, în primul rând, pe speculaţiile zoologice[5]. Mai mult decât atât, structura gramaticală din Barn. 10:1; 3-5; 9 diferă de cea din 10:6-8.

Barn. 10:10, o aplicaţie a Ps. 1:1 (Harris 1911, p. 192) la cele trei tipuri de animale descrise în versetele 3-5, nu ar trebui să fie pus după Barn. 10:9. Probabil că textul a fost ataşat iniţial la versetele 3-5 (unde se menţionează aceleaşi creaturi)[6]. Iar Barn. 10:11, în care găsim o interpretarea alegorică a interdicţiei utilizării în alimentaţie a animalelor care nu rumegă şi nu au copita despicată, pare a fi adăugat la materialul care îl precedă şi nu are nicio legătură literară cu materialul.

Cu toate acestea, merită evidenţiate punctele de vedere ale lui Klaus Wengst (1984) cu privire la capitolul 10 din Barn. El susţine că versetele 1, 3-5, 9-10 provin dintr-o sursă; versetele 6-8 provin dintr-o sursă diferită – alta decât cea a versetelor amintite anterior – şi este posibil să fi fost adăugate la original, probabil, de către Barnaba. La 10:2a autorul introduce ceea ce pare să fie o implicaţie personală (indicată prin utilizarea expresiei πέρος γέ τοι care tinde să evidenţieze sentimentele originale ale autorului). Versetele 2, 11 şi 12 sunt considerate singurele din capitol asupra paternităţii cărora nu este niciun semn de întrebare. Acest lucru ar putea să ne facă să considerăm capitolul ca fiind format din două blocuri de tradiţie (posibil trei, dacă includem 10:11), care au fost oarecum absurd puse împreună. Într-adevăr, interpretările prezentate sunt, într-un anumit sens tradiţional, puternice.

Tonul general al capitolului 10 este diferit de cel din capitolele 2, 3, 9, 15 şi 16, care se ocupă în mod similar cu legislaţia ritualului evreiesc. Aceasta este văzută nu numai în absenţa unei dimensiuni creştine a capitolului, ci şi a interpretării susţinute. Alegoria din capitolul 10 pare să fie o adăugare la restul manuscrisului (cf. Paget 1994, p. 196). Cu alte cuvinte, cel puţin în capitolul 10 din Barn. avem destule dovezi încât să credem că unele versete sunt o interpolare.

Robert Kraft (1961, p. 197-198) susţine că este posibil ca ceea ce găsim în scrierea lui Barnaba să fie concepţiile unor şcoli evreieşti: „Aici este una dintre cele mai clare dovezi ale relaţiei strânse dintre Barnaba şi tradiţiile unui iudaism târziu

---

[4] În acest sens, vezi Clemens Alexandrinus, *Paidagogos* (Münster, Westf., Aschendorff, 1965), 2.83:4 şi 87:4, care discută, de asemenea, interdicţia de a mânca hiena, ceea ce înseamnă că el crede că aceasta este o tradiţie biblică.

[5] Pentru o discuţie detaliată a istoricului păgân al acestei speculaţii zoologice, vezi Kraft 1961, p. 200-209.

[6] Clement, cu unele modificări, citează acest pasaj în STROMATA I-VI, 2.67:1, dar dă o altă interpretare a Ps. 1:1. În general, acest psalm a fost utilizat în contexte parenetice (vezi STROMATA I-VI, 5.31:1; TERTULLIAN, 2.19:2 şi 4.42:8) şi cu o anumită frecvenţă de către creştini.

extrem de sofisticat”[7]. Pentru aceasta, el găseşte sprijin în ARISTEAS, seria II, 128 şi în PHILO 4:100, unde sunt găsite citirile spiritualizate/ etice ale legilor alimentare[8]. Deşi este puţin probabil ca Barnaba să aibă dependenţă directă cu aceste două surse pentru ceea ce scrie el în capitolul 10 (paralelele nu sunt suficiente pentru a sugera dependenţa literară), pare probabil ca Barnaba să împrumute dintr-o tradiţie de interpretare destul de comună iudeo-elenistică, confirmată de Aristeas şi Filo, care au încercat – într-un context apologetic – să explice interdicţiile evreieşti cu privire la dietă[9].

Teza lui Kraft devine mai convingătoare când observăm că (1) nu există nimic în capitol care este specific creştin; (2) în versetele 6-7 şi 11 formatul de interpretare este din întrebări şi răspunsuri[10] şi (3) cuvintele finale ale versetului 11 (Βλέπετε, πῶς ἐνομοθέτησεν Μουσησ καλῶς) au un ton puternic apologetic (cf. Windisch 1920, p. 364).

În Barn. 10:2a, Barnaba afirmă că legislaţia lui Moise, legile produselor alimentare, nu a fost niciodată menită să fie interpretată într-un sens literal, ci întotdeauna spiritual. O astfel de afirmaţie este repetată în versetul 9 şi în versetul 12. S-ar putea argumenta că aceste declaraţii au fost preluate de Barnaba şi folosite. Nu există niciun motiv să se creadă că evreii nu ar fi putut gândi acelaşi lucru despre legile alimentare[11], dar o astfel de opinie nu poate fi credibilă pentru natura intruzivă a acestor versete[12], nici pentru faptul că în versetele 9 şi 12 evreii sunt percepuţi în mod clar ca interpreţii falşi[13].

De asemenea, este relevantă pentru argumentul nostru observaţia că nicăieri în literatura creştină existentă nu găsim teza că evreii n-ar fi trebuit să respecte legile

---

7 Vezi Windisch 1920, p. 316, care susţine că Barnaba a luat acest pasaj direct din concepţiile iudaice.

8 Paralelele de la Aristeas sunt mai numeroase decât la Filo.

9 Pentru contextul apologetic, vezi ARISTEAS, p. 128. Aristeas, pretinzând că reprezintă mulţi ne-evrei, îl întreabă pe Eleazar, Marele Preot, în mod specific despre motivul pentru care legea evreiască consideră unele alimente curate şi unele alimente necurate; şi ARISTEAS, 168: după ce a dat o serie de interpretări alegorice ale acestor legi, se afirmă că toate legile au fost reglementate în vederea justiţiei.

10 A se vedea cuvintele interogative πρὸς τί care introduc întrebarea în versetele 6 şi 7 şi cele trei întrebări din versetul 11 introduse de τί λέγει, τί οὖν λέγει, τί δὲ τὸ διχηλοῦν.

11 A se vedea concluzia sa: „Pe scurt, ar fi greşit să presupunem că antagonismul aparent al lui Barnaba la o interpretare literală a legilor produselor alimentare date de Moise provine în mod necesar de la antagonismul creştin la Tora evreiască” (Kraft 1961, p. 220).

12 10:2, unde găsim prima afirmaţie că legea ar trebui să fie interpretată numai spiritual, este introdus de πέρας γέ τοι, una dintre frazele conjunctive preferate ale lui Barnaba, de obicei indicând un comentariu propriu. 10:9, cu referire la pofta cărnii – evrei, de asemenea, apare ca o completare; şi versetul 12 este concluzia proprie a lui Barnaba la întregul pasaj.

13 Acesta este cazul particular în cuvintele introductive ale versetului 12: ἀλλὰ πόθεν ἐκείνοις ταῦτα νοῆσαι ἢ συνιέναι.

rituale literalmente. De exemplu, IUSTIN (20:3-4), TERTULLIAN (2:18) şi Origen[14], toţi – pe căi diferite – susţin o înţelegere literală a legilor. În mod semnificativ, Clement din Alexandria, care citează Barn. 10 (STROMATA I-VI, 2.67 şi 5:51-52) şi care susţine interpretarea alegorică a legilor alimentare[15], nu pare să sprijine în mod exclusiv o interpretare simbolică[16] sau de a efectua interpretări ale acestor legi într-un context anti-evreiesc.

Unii ar putea indica Diognetus 4:2 (Radford 1908) pentru o paralelă cu ceea ce găsim în Barnaba. Este adevărat că Diognetus respinge legile alimentare şi alte legi rituale evreieşti, spunând că sunt fără valoare, fără a sugera că au avut vreodată legitimitate; dar Diognetus nu argumentează împotriva Scripturii[17].

6. Concluzii

În cursul interpretării sale cu privire la VT, Barnaba adoptă o atitudine radical anti-evreiască, unică în literatura creştină de la începuturi. Într-un atac susţinut la adresa iudaismului, autorul declară că prevederile distincte ale Legii mozaice, inclusiv sacrificiile de animale, reprezintă greşeli derivate din orbirea evreilor şi din faptul că aceştia s-au sprijinit pe un înger rău (Barn. 9:4). Pe baza unei interpretări alegorice a Vechiului Testament, inclusiv a legilor alimentare din Levitic, el dă Vechiului Testament un sens cu totul străin de intenţia autorilor originali.

Autorul încearcă să arate că numai creştinii înţeleg adevăratul sens al Scripturilor (Barn. 10:12) şi că aceştia sunt moştenitorii adevăraţi şi intenţionaţi de Dumnezeu ai legământului Său.

După cum am observat în capitolele precedente, unele texte din Barn. 10 par să nu aibă legătură textuală cu restul capitolului, ceea ce ne face să credem că aceste versete au fost introduse ulterior. Pe parcursul epistolei, autorul prezintă o alegorie tensionată şi uneori face apel la mituri şi declaraţii biologice.

Autorul, rămas necunoscut, era un foarte bun cunoscător al VT, pe care îl tâlcuieşte alegoric, interpretându-l într-o manieră duhovnicească, creatoare. Scriitorul spiritualizează legile dietetice şi spune că diferitele animale necurate reprezintă diferite tipuri de comportamente în care un creştin nu ar trebui să se angajeze. Deşi poate exista o analogie legitimă aici (creştinii comportându-se ca porcii), analogia nu dovedeşte că Dumnezeu nu doreşte ca poporul Său să ia poruncile literalmente şi să se abţină de la aceste tipuri de animale.

---

[14] Origen interpretează legile alimentare ca referindu-se la oameni şi împotriva opoziţiei evidente apare o astfel de interpretare, dar detaliile interpretării sale nu prezintă nicio asemănare cu cele găsite în Barn. 10. Vezi ORIGEN 7:4.

[15] Clement este creştinul cel mai apropiat de tradiţia interpretativă reprezentată de Barn. 10.

[16] În acest sens, vezi STROMATA I-VI, 2,105:1-3: „Legea ne dă o educaţie pornind de la utilizarea animalelor, interzicerea consumului de animale care sunt în mod natural grase, ca porcul". Acest lucru pare să reflecte o tradiţie evreiască de interpretare. Vezi PHILO, 4:100.

[17] Argumentele sale împotriva legilor rituale evreieşti sunt în întregime raţionaliste. El nu argumentează desfiinţarea legilor sau interpretarea alegorică.

Bibliografie

A. Izvoare

ARISTEAS = Henry St. John Thackeray, *The letter of Aristeas: translated with an appendix of ancient evidence on the origin of the Septuagint*, „Translations of early documents. Series 2, Hellenistic-Jewish texts", London, Society for promoting christian knowledge, 1918.

BARN. = Charles H. Hoole (trad.), *The Epistles of S. Clement, S. Ignatius, S. Barnabas, S. Polycarp*, London, Rivingtons, 1885.

IRINEU = Irineu de Lyon, *Adversus haereses libri 5*, Lugduni, Amisson, 1677.

IUSTIN = Saint Martyr Justin, *Dialogue with Trypho*, translated by Thomas B. Falls, revised and with a new introduction by Thomas P. Halton, edited by Michael Slusser, Washington, District of Columbia, Catholic University of America Press, 2003 („Fathers of the church", vol. 3).

NOVATIANUS = Novatianus, *Epistula de cibis iudaicis*, Gustav Landgraf/ Carl Weyman (eds.), „Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik", XI, 1898, nr. 2, Leipzig, B.G. Teubner.

ORIGEN = Origen, *Homilies on Leviticus: 1-16*, Gary W. Barkle (ed.), Washington, D.C., Catholic University of America Press, 1990 („Fathers of the church", vol. 83).

PHILO = Philo of Alexandria, *De specialibus legibus III et IV*, André Moses (ed.), Paris, Éditions du Cerf, 1970.

STROMATA I-VI = Clemens Alexandrinus, *Stromata I-VI*, Otto Stählin (ed.), Leipzig, Hinrichs, 1906.

STROMATA VII-VIII = Clemens Alexandrinus, *Stromata. Buch VII und VIII*, Otto Stählin (ed.), Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1909 („Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte", vol. 17).

TERTULLIAN = Tertullian, *Adversus Marcionem*, Ernest Evans (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1972 („Oxford early Christian texts").

B. Literatură secundară

Blass, Friedrich/ Debrunner, Albert/ Funk, Robert Walter, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 1961.

Cotelier, Jean Baptiste, *SS. Patrvm, qvi temporibvs apostolicis florvervnt, Barnabæ, Clementis, Hermæ, Ignatii, Polycarpi, opera edita et inedita, vera et suppositicia: una cum Clementis, Ignatii, Polycarpi actis atque martyriis*, Lvteciæ Parisiorvm, Typis Petri Le Petit, 1672.

Davidson, Samuel, *The Canon of the Bible*, New York, Peter Eckler Publishing Co., 1877.

Hadas, Moses, *Aristeas to Philocrates*, New York, 1951 („Jewish Apocryphal literature").

Harris, J. Rendel, *The Odes and Psalms of Solomon*, Cambridge, University Press, 1911.

Hendriksen, William/ Kistemaker, Simon J., *Exposition of the Gospel According to Mark*, Grand Rapids, Baker Book House, 2001 („New Testament Commentary").

Kraft, Robert Allan, *The Epistle of Barnabas: Its Quotations and Their Sources*, Unpublished PhD Dissertation, Harvard University, 1961.

Loewe, Raphael, *The Jewish Midrashim and patristic and scholastic exegesis of the Bible*, Berlin, Akademie-Verlag, 1957.

Paget, James Carleton, *The Epistle of Barnabas: Outlook and Background*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1994 („Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament", 64).

Radford, Lewis B., *The Epistle to Diognetus*, New York, E.S. Gorham, 1908 („Early church classics").

Simon, Maurice/ Epstein, Isidore, *The Midrash rabbah*, London, Soncino, 1977.

Wengst, Klaus, *Didache (Apostellehre). Barnabasbrief. Zweiter Klemensbrief. Schrift an Diognet*, München, Kösel-Verlag, 1984 („Schriften des Urchristentums").

Windisch, Hans, *Der Barnabasbrief*, Tübingen, J.C.B. Mohr, P. Siebeck, 1920 („Handbuch zum Neuen Testament. Ergänzungs-Band. Apostolischen Väter", 3).

HRONOGRAF DEN ÎNCEPUTUL LUMII (MS. 3517). FRAGMENTUL DESPRE TRADUCEREA *SEPTUAGINTEI*, CU TITLUL CĂRŢILOR PENTATEUHULUI ÎN EVREIEŞTE – UN ALT ARGUMENT CĂ *HRONOGRAFUL* A FOST TRADUS DE NICOLAE MILESCU SPĂTARUL*

MIOARA DRAGOMIR
Institutul de Filologie Română „A. Philippide", Iaşi
mioaradragomir_2006@yahoo.com

Abstract: The translator has made a deliberate and conscious selection between the fragment from Kigalas' chronicle, the main source of the translation of the *Chronicle from the Beginning of the World*, and the one from Dorotheos of Monemvasia's chronicle, the secondary source. He intentionally introduced into the Romanian translation the titles of the books in Hebrew, thus offering encyclopedic and, more specifically, philological information, which he considered very important. We consider that, at that time, when the Bible had not yet been translated, this scholar had already become familiar with the Hebrew titles of the books of the Pentateuch and, in general, with the text of the Bible. In addition, we have the confirmation that Nikolai Milescu Spathari has used a Latin source which had recently been translated after the Hebrew text. In these Latin sources, the titles also appear in Hebrew. What other scholar, apart from the one who had such close bonds with Bible translation and who, at the same time, had undisputed encyclopedic skills, could have chosen to take the Hebrew titles present in the Pentateuch from a secondary text, and not from the primary one, which he used in the translation of the *Chronicle*? Moreover, his personal and noteworthy comments regarding the value of the five books of the Bible which emphasize their profoundness, importance, and singularity in the history of humanity do not appear in the Greek chronographs that served as source texts for the Romanian version. At the same time, in the final part of the chapter, he explicitly mentions the fact that these books appear in the Bible, emphasizing, with a deeply religious sentiment and a metaphorical expression, the importance of the sacred text, which, in his opinion, has the supreme value as book of books, statements that do not appear in the Greek versions. In our opinion, these options of the translator – especially the introduction of the Hebrew titles – are highly suggestive and represent another argument for the idea that the *Chronicle* was translated

* *"Chronicle from the Beginning of the World" (ms. 3517). Excerpts on the Translation of the Septuagint, with the Titles of the Books of the Pentateuch Penned in Hebrew – an* a fortiori *Argument that the Chronicle was Translated by Nikolai Milescu Spathari.*

by a scholar who had great affinities with the text of the Bible, namely Nikolai Milescu Spathari.
Key-words: *Chronicle from the Beginning of the World*, Nikolai Milescu Spathari, *Bible*, translation.

1. Într-o carte dedicată acestei traduceri din epoca veche (Dragomir 2007a), am datat textul *Hronografului den începutul lumii* în intervalul 1658-1661, iar prototipul copiilor manuscrise cuprins în ms. 3517, pe care îl studiem, în perioada 1650-1672. Mare parte din *Hronograf* este redată în traducere liberă, adică textul românesc extinde sau contrage textele originare greceşti. Fiind scrisă cu măiestrie, această traducere a putut fi luată drept o scriere originală chiar de un fin cunoscător al limbii vechi, cum era Eminescu (Ştefănescu 1942, p. 141, 173). Noi am scos la iveală mai multe diferenţe semnificative faţă de textele greceşti, care ne-au condus spre o ipoteză cu un mare grad de viabilitate în aflarea traducătorului acestui text[1]. Studiul lexicului (Dragomir 2007b; 2007/2008; 2008; 2009; 2015), alături de aceste elemente, ne-au îndreptat de-a lungul timpului spre o serie de argumente de ordin filologic şi lingvistic, care au întărit ipoteza noastră că textul a fost tradus de cărturarul moldovean Nicolae Milescu Spătarul.

2. Cercetătorii care au încercat să identifice textele greceşti de pe care s-a făcut traducerea *Hronografului* – între care cel mai recent Paul Cernovodeanu – au arătat că traducătorul a avut în permanenţă ca reper cronograful lui Matheos Kigalas, *Νέα σύνοψις διαφορῶν ἱστοριῶν ἀρχομένη ἀπό κτίσεως κόσμου...*, tipărit în anul 1650, la Veneţia (KIGALAS)[2]: „Se poate uşor constata – după cum a demonstrat de altfel demult Demostene Russo – că [...] el [traducătorul][3] urmează destul de fidel textul foii de titlu a cronografului lui Cigala [...]" (Cernovodeanu 1998, p. LIII). Asemănările din foaia de titlu, continuă Cernovodeanu, arată că traducătorul „a tălmăcit doar cronograful lui Cigala; numai prin observaţiile lor subtile, D. Russo şi I. Ştefănescu au descoperit însă că în unele locuri – este drept, puţine – traducătorul mai urmează şi textul cronografului lui Dorotei al Monembasiei [...], constituind o tălmăcire din Cigala, contaminată, în unele părţi, cu Dorotei" (*ibidem*, p. LIV). La acestea trebuie să adăugăm, însă, în acelaşi timp, că, aşa cum arată Russo (1939, p. 88)[4], Kigalas copiază în mare parte textul lui Dorotheos de Monemvasia, *Βιβλίον*

[1] Vezi Dragomir (2007a, p. 119-169), capitolul *Repere pentru stabilirea traducătorului*.

[2] Vezi Dragomir (2007a, p. 18-26), capitolul *Repere pentru datarea traducerii* Hronografului *şi a ms. 3517*.

[3] În opinia lui Gabriel Ştrempel, care a îngrijit ediţia CRONOGRAF 1998, şi a lui Paul Cernovodeanu, care a realizat *Studiul introductiv* al acestei ediţii, traducătorul *Hronografului* este un tretilogofăt, Pătraşco Danovici.

[4] „În aceste două cronografe găsim sute de pagini la fel, cuvânt cu cuvânt. Dar asemănarea cea mare între ele nu se datoreşte numai izvorului comun pe care îl utilizează amândoi. Cigala, desigur, a avut supt ochi şi a utilizat cam fără jenă pe predecesorul său, deşi tipărea un cronograf pentru a concura tipăritura lui Dorotei".

ἱστορικὸν περιέχον ἐν συνόψει διαφόρους καὶ ἐξόχους ἱστορίας..., Veneţia, 1631 (DOROTHEOS)[5], de aceea multe pagini sunt asemănătoare.

3. Am analizat cu un alt prilej unul dintre pasajele pe care traducătorul le-a preluat din cronograful secundar de pe care a tradus, cel al lui Dorotheos de Monemvasia, redând în manieră proprie înşiruirea semnţiilor biblice care s-au adunat la construirea turnului lui Nevrod (Dragomir 2004). Acest pasaj, precum şi fragmentul pe care îl vom discuta în continuare, indică faptul că tendinţa traducătorului este să preia informaţii de tip enciclopedic din DOROTHEOS; acestea le întregesc pe cele relatate în cronograful lui Kigalas, care a stat la baza traducerii. Astfel, în *Hronograf* este tradus un capitol în care se istoriseşte despre traducerea primelor cinci cărţi din Biblie, numit *Împărăţiia lui Potolomeiu Filadelfie. Glava 68*. Capitolul se întinde pe circa patru foi *recto/ verso* şi cuprinde următoarele momente: 1) prezentarea împăratului Ptolemeu ca mare iubitor de cărţi şi de oameni învăţaţi, care a strâns în biblioteca Alexandriei patruzeci de mii de volume din diferite domenii; 2) dorinţa acestui împărat de a rămâne în istorie printr-un fapt deosebit şi intenţia de a construi, în acest sens, un grajd de cristal pentru caii împărăteşti; 3) sfătuindu-se cu înţelepţii, aceştia îi spun că ceea ce îi va aduce într-adevăr renume veşnic va fi traducerea cărţilor pe care evreii le au de la „un dascal mare carele l-au chematu anume Moisăi" (f. 128[r]); 4) prezentarea pe scurt a celor cinci cărţi ale Pentateuhului, cu numele lor în ebraică; 5) împăratul trimite o scrisoarea blândă evreilor, în care le cere să-i trimită cărţile; 6) scrisoarea de răspuns a evreilor, în care aceştia refuză: „avăm blăstăm de strămoşii noştri să nu dămu nice la o limbă streină şi de altă leage cărţile carele sintu credinţa legii noastre" (f. 129[r]); 7) după sfatul înţelepţilor, împăratul trimite evreilor „o scrisoare foarte cu laudă şi cu groază" (f. 129[r]); 9) evreii trimit cărţile care, fiind însă în ebraică, nu pot fi citite, de aceea împăratul scrie o a treia scrisoare şi cere să i se trimită dascăli tălmaci; 10) evreii trimit şaptezeci de dascăli şi fiecare este rânduit cu un dascăl elen în câte o „chilie", unde primesc cele de trebuinţă şi stau până termină de tradus, cu interdicţie de a se întâlni, lucrând astfel: „Şi spunea jidovul den cartea jidovască pre limbă elenească şi scriia dascalul elenescu. Şi nu să mai împreună nice jidovu cu jidovu, dascalu, nice elenu cu elenu, pînă nu s-au scrisu aceale cărţi toate" (f. 130[r]); 11) tălmacii evrei termină şi, în drumul de întoarcere spre Ierusalim, Simeon le spune şi celorlalţi despre minunea naşterii Fiului lui Dumnezeu din fecioară, pe care o găsise în cartea profetului Isaia; 12) Simeon nu se încrede şi aruncă un inel în apă, invocând providenţa divină ca, dacă acel inel se va mai întoarce vreodată la el, atunci el să creadă; 13) inelul este găsit de nişte pescari care îl duc la Simeon, iar acesta crede şi, la patruzeci de zile după naştere, îl primeşte în braţe pe Hristos, după care – se spune – „cum grăi Simeon stareţul acesta cuvântu, cum s-au făcut ţărână, acolo, pre locu" (f. 131[r]); 14) Ptolemeu se săvârşeşte, „şi-ş lăsă nume mare pre urmă şi laudă

[5] Noi am consultat o ediţie din 1752, tipărită tot la Veneţia, care se află la Biblioteca Centrală Universitară „Mihai Eminescu" din Iaşi.

de către toate limbile" (f. 131r) prin faptul că a determinat sub împărăţia lui traducerea primelor cinci cărţi din Biblie.

4. În KIGALAS, textul de bază de pe care s-a realizat traducerea, titlul cărţilor evreilor, care nu sunt altceva decât cărţile Pentateuhului, este în greceşte, aşa cum este scrisă toată cartea. Totuşi, în traducerea *Hronografului*, titlurile sunt prezentate în evreieşte, chiar fără a mai fi amintite şi în limba greacă, şi sunt urmate de o scurtă descriere a conţinutului:

> Împărate, să ştii măriia ta că sintu la Ierusalim un fealiu de oameni ce să cheamă ovreai. Această săminţie de oameni au avut un dascal mare carele l-au chematu anume Moisăi. Ş-au fostu de multu acel om foarte, că vor hi de atunce pînă pre acmu 1800 de ai. De ce, acel dascal mare a lor, Moisei, le au lăsat la moartea lui 5 cărţi foarte scumpe şi adînci, cît nu mai sint nici la o limbă cărţi ca acelea, în toată lumea. Şi să cheamă aceaste cărţi în limba ovreiască aşea: ceea dentîiu, *Veresiftu*, carea spune cum au făcut întîiu Dumnădzău ceriul şi pămîntul şi cum s-au făcut toate lucrurile lumii şi toată lumea. Iară a doa carte să cheamă *Uelesămoftu*. Aceaea spune în ce chip au ieşit jidovii den robie de la Eghipet şi cum au îmblat pren pustiiu. Al treilea carte să cheamă *Uaicra* şi spune şi aceaea pentru preoţiia lor. A patra carte să cheamă *Uaiedaviru* şi spune pentru cum au numărat Moisii pre toate săminţiile jidoveşti, dacă i-au scos den robie. Iară cea mai de-apoi, a cincea, să cheamă *Eleadevarim* şi spune pre cît au scris Moisii în ceale patru cărţi, le mai răspunde al doilea rîndu. Aceastea cărţi sint la jidovi, împărate, şi ş-altele pe lîngă aceastea, foarte de treabă". (f. 128r)

De ce a scris traducătorul *Hronografului* titlurile primelor cinci cărţi biblice în evreieşte şi cum a ajuns să facă această alegere? Cernovodeanu (1998, p. LVI) spune că şi această glavă este tradusă tot după cronograful principal, al lui Kigalas, şi este adevărat. Totuşi, confruntând textul românesc cu cel din DOROTHEOS, p. 113, am constatat că în acest loc traducătorul a urmat informaţia din acest cronograf, pe care, într-adevăr, îl foloseşte rar:

> Ἐκείνος γοῦν ὁ Μωϋσῆς τους ἐπαρέδοκε πέντε βιβλία, ὡσαν τὰ λέγουν ἀυτοί. Καὶ τὸ μὴν ἕνα τὸ λέγουν Βερεσηθή, ἤγουν Γενέσιν, ὅτι διηγεῖται ἐκεῖνο τὸ βιβλίον, πῶς ἐγηνήθησαν ἐξ ἀρχῆς οἱ ἄνθρωποι. τὸ δὲ δεύτερον τὸ λέγουν Οὐελλεσεμὼθ, δηλονότι Ἔξοδον, ὅτι διηγεῖται ἐκεῖνο τὸ βιβλίον, πῶς εὐγῆκαν αὐτοὶ οἱ Εβραῖοι ἀπὸ τὴν Αἴγυπτον. Τὸ δὲ τρίτον τὸ λέγουν, Οὐαϊρὰ, τουτ ἐστι Λευϊτικὸν, ὅτι ἐξηγεῖται δια τὴν Ἱερωσήνη. Το δὲ τέταρτον τὸ λέγουν, Οὐαϊεδαβὴρ, ἤγουν Ἀριθμοὶ, ὅτι διηγεῖται ἐκεῖνος ὁ Μωϋσῆς πῶς [...] δύο χρόνους, ἀφοῦ εὐγῆκαν ἀπὸ τὴν Αἴγυπτον, ἐμέτρησε πᾶσαν φυλὴν, καὶ σπῆτι τῶν Ἐβραίων. Τὸ δὲ πέμπτον τὸ λέγουν, Ἐλλεαδεβαρείν, τουτέστι Δευτερονόμιον, ὅτι ὅσα ἔγραψε, καὶ εἶπεν ἐκεῖνος ὁ Μωϋσης, ἐκεῖ, εἰς ἀυτὸ τὸ βιβλίον τὰ δευτερολέγει. Ἀυτὰ τὰ βιβλία, καὶ ἄλλα ἔχει ἀυτὸ τὸ γήνος, πλὴν εἶναι εἰς ἐβραϊκὴν γλῶτταν, καὶ εἰς ἑβραικὰ γράμματα [cap. *Θάνατος Πτολεμαίου. Βασιλεία Πτολεμαίου τοῦ Φιλαδέλφου*]
>
> [Deci acel Moise le-a lăsat cinci cărţi, după cum spun ei. Şi prima se numeşte *Bereşit*, adică *Geneza*, căci acea carte descrie cum s-au făcut la început oamenii. Cea de a doua carte, *Şemoth*, adică *Ieşirea*, căci acea carte vorbeşte despre cum au ieşit aceşti evrei din Egipt. A treia se cheamă *Vaicra*, adică *Leviticul*, căci explică despre sfinţenie. A patra se cheamă *Bamidbar*, adică *Numerele*, căci spune acel Moisi cum [...] doi ani, dacă au

ieşit din Egipt, a numărat fiecare seminţie şi casă a evreilor. A cincea se cheamă *Devarim*, adică *Deuteronomul*, căci toate câte le scrie şi spune acel Moise, acolo, în acea carte le spune a doua oară. Aceste cărţi şi altele au acest neam, dar sunt în limba ebraică şi cu litere ebraice.]

Pentru comparaţie, prezentăm textul corespondent din KIGALAS, p. 237:

Εἰς τὴν ʽΙερουσαλήμ εἶναι ἕνα γήνος ὁποῦ λέγουνται ʼΕβραίοι. Οἱ ὁποῖοι εἶχον ἕνα μέγα ἄνθρωπον διὰ διδάσκαλόν τους, τὸ ὄνομάτου Μωϋσῆν. Θέλουν ἦσθαι ἀπὸ τότε ἕως τώρα χῖλιοι ὀκτακόσιοι χρόνοι.ʽΟ ὁποῖος Μωϋσῆς τοὺς ἐπαράδωσεν πέντε βιβλία. Τὸ πρῶτον λέγεται Γενέσις, καὶ διαλαμβάνω τὴν πλᾶσιν τοῦ κόσμου ὅλου, τῶν ἀνθρώπων. Τὸ δεύτερον λέγεται ʼΕξοδος. Διότι διηγεῖται τὸν τρόπον τῆς ἐλευθερίας τῶν ʽΕβραίων ἀπὸ τὴν Αἴγυπτον. Τὸ τρίτον λέγεται Λευϊτικὸν. ʼΟτι ἐξεῖγαι περὶ ʽΙερωσύνης. Τὸ τέταρτον λέγεται ʼΑριθμὸς, περιέχει τὸν μετριμὸν ὁποῦ ἔκαμην ὁ Μωϋσῆς εἰς πᾶσαν φυλήν, καὶ σπήτη τῶν ʽΕβραίων. Τὸ πέμπτον λέγεται Δευτερονόμιον. Διότι ὅσα ἔγραψε, καὶ ἔπιεν εἰς τὰ τέσσαρα βιβλία, τὰ δεύτερολέγει. Αὐτὰ τὰ βιβλία, καὶ ἄλλα πολλὰ ὠφέλιμα ἔχει τὸ γήνος τῶν ἐβραίων.

[În Ierusalim este un neam care se numeşte evrei. Aceştia au avut un mare om drept dascăl, numit Moise. Sunt de atunci o mie opt sute de ani. Acest Moise le-a lăsat moştenire cinci cărţi. Prima se numelte *Geneza* şi prezintă facerea întregii lumii, a oamenilor. A doua se numeşte *Ieşirea*. Căci vorbeşte despre modul eliberării evreilor din Egipt. A treia se numeşte *Leviticul*. Căci explică sfinţenia. A patra se numeşte *Numerele*, cuprinde numărarea pe care a făcut-o Moisi fiecărei seminţii şi case a evreilor.A cincea se numeşte *Deuteronomul*. Căci câte sunt scrise şi spuse în aceste patru cărţi, le spune din nou. Aceste cărţi şi altele importante are neamul evreilor.]

Pentru noi este clar că traducătorul a făcut o alegere voită şi conştientă între fragmentul din cronograful lui Kigalas şi cel din cronograful lui Dorotheos de Monemvasia. Stilul său de a traduce este unul cu glose şi explicaţii prin sinonime, acolo unde apar informaţii sau cuvinte pe care le consideră necunoscute. În general, în redarea textului în românește, acest cărturar este foarte atent şi pare că veghează ca ceea ce scrie să fie cât mai limpede, pe înţelesul contemporanilor şi al cititorilor de peste secole. Chiar dacă a avut şi alternativa de a prelua titlurile Pentateuhului în greceşte sau în slavonă, cum întâlnim în alte locuri în *Hronograf*[6], traducătorul a introdus în mod voit în acest loc în textul traducerii titlul cărţilor în limba ebraică. Este ca şi cum a folosit momentul pentru a introduce o nouă informaţie, şi nu una oarecare, ci una la care ţinea. Credem că în acea vreme, când Biblia nu era încă tradusă, acest cărturar era deja familiarizat cu titlurile evreieşti ale cărţilor Pentateuhului şi cu textul Bibliei în general. În prefaţa MS. 4389 se spune că una din surse a fost „şi izvodul lătinesc, care au fost tipărit în cetatea Antverpiei" (MLD, vol. I, p. 165), pe care, desigur, îl va fi avut la îndemână şi Nicolae Milescu Spătarul şi, aşezându-l între surse, l-a consultat când a tradus Biblia (Cândea 1979,

[6] De exemplu, titlul cărţii Facerea apare în contextele: „În ce chip dzîce la Bitie la pisanie în 2 glave" (f. 525^{v}); „Marele Moisi şi bogovidiţu scrie pentru zîdirea lumii cum o au zîdit Dumnădzău în luna de-ntîiu şi în dzua întîiu întru carea dzî ceriul şi pămîntul se feaceră, precum scrie la Bitie (Facerea), la cnigă" (f. 539^{r}).

p. 118-119). În *Cuvîntu înnainte*... din MS. 45, făcându-se referire la sursele pe care le-a avut Milescu în faţă, se zice: „pre lângă izvodul acesta au avut şi izvodul slovenescu şi leteneşte şi au avut şi alt izvod letenescu, ce au fost scos de curând den limba jidovească, adecă den izvod jidovescu, aşa scrie el la predosloviia lui" (MLD, vol. I, p. 157). Deci avem mărturia că Nicolae Milescu Spătarul a folosit un izvod latinesc care tocmai fusese tradus după cel evreiesc. Or, în aceste surse latineşti, titlurile apar şi în limba ebraică. Tot din ebraică au fost preluate din izvodul latinesc de la Anvers, 1565[7], şi în MS. 4389, unde se specifică faptul că titlurile sunt şi în „ovreiêşte". În *Hronograf*, titlurile în ebraică sunt preluate cu fonetica grecească din cronograful lui Dorotheos de Monemvasia şi sunt scrise cu o fonetică a limbii române din epoca veche, în care litera θ este redată cu influenţă slavonă, *-ft-*, în loc de *th*, astfel: pentru *Geneză* – *Veresiftu* – Βερεσηθή (Bereşit, „La început..."), în MS. 4389 – *Bérezit*[8]; pentru *Ieşirea* – *Uelesămoftu* – Οὐελλεσεμώθ (Şemot „[Acestea sunt] numele..."), în MS. 4389 – *Veelle semótă*[9]; pentru *Levitic* – *Uaicra* – Οὐαϊρά[10] (Vaicra, „El [Dumnezeu] a numit..."), în MS. 4389 – *Vaicra*[11]; pentru *Numere* – *Uaiedaviru* – Οὐαϊεδαβήρ (Bamidbar, „În deşert..."), în MS. 4389 – *Voierdarbeer*[12]; pentru *Deuteronom* – *Eleadevarim* – ’Ελλεαδεβαρείν[13] (Devarim, „Cuvintele")[14], în MS. 4389 – *Elle Haddebarimă*[15].

Se naşte de la sine întrebarea: care alt cărturar, în afară de cel care va fi avut o legătură atât de strânsă cu traducerea Bibliei şi care, în acelaşi timp, avea înclinaţii enciclopedice de necontestat[16], va fi ales să preia titlurile *Pentateuhului* şi în ebraică dintr-un text secundar, şi nu din cel de bază, pe care îl folosea în traducerea *Hronografului*? Pentru noi, această opţiune este cât se poate de semnificativă şi reprezintă un alt argument că *Hronografu*l a fost tradus de Nicolae Milescu Spătarul. Confruntând traducerea acestei glave cu textul grecesc, am observat o seamă de diferenţe care vorbesc, cum am arătat, despre cunoştinţele traducătorului, dar şi despre raportul său cu Biblia şi, în acelaşi timp, despre sentimentul său religios, care se evidenţiază în unele nuanţe de implicare în relaţia spirituală cu textul sacru. Astfel, el comentează într-un mod personal şi foarte participativ valoarea celor cinci cărţi ale Bibliei, accentuând profunzimea, importanţa şi unicitatea lor în istoria

---

7 *Biblia ad Vetustissima exemplaria castigata* [...], Antwerpiae ex officina Christophori Plantini, 1565.

8 Vezi MLD, vol. I, p. 167.

9 Vezi MLD, vol. II, p. 81.

10 În ediţia consultată de noi nu apare şi litera *k* în acest titlu.

11 Vezi MLD, vol. III, p. 69.

12 Vezi MLD, vol. IV, p. 73.

13 În această ediţie, titlul este scris cu ν, nu cu μ, la sfârşit.

14 Mulţumim, pentru titlurile în evreieşte şi pentru informaţiile cu privire la explicarea lor, părintelui Cătălin Vatamanu de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „D. Stăniloae" (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza").

15 Vezi MLD, vol. V, p. 103.

16 Vezi şi Mihail (2009, p. 41-63), capitolul *Un encyclopédiste du XVII^e siècle*.

umanităţii: „De ce, acel dascal mare a lor, Moisei, le au lăsat la moartea lui 5 cărţi *foarte scumpe şi adînci, cît nu mai sint nici la o limbă cărţi ca acelea, în toată lumea*". Aceste gânduri nu se regăsesc în niciunul din cele două cronografe greceşti. Pasajul apare astfel în KIGALAS, p. 237: ὁ ὁποῖος Μωϋσῆς τοὺς ἐπαράδωσεν πέντε βιβλία [= Care Moise le-a încredinţat cinci cărţi], iar în cel al lui Dorotheos de Monemvasia aproximativ la fel ca în KIGALAS, p. 113· Ἐκείνος γοῦν ὁ Μωϋσῆς τους ἐπαρέδοκε πέντε βιβλία, ὡσαν τὰ λέγουν ἀυτοί [= Deci acel Moise le-a dat cinci cărţi, după cum spun aceştia]. De asemenea, în finalul glavei, traducătorul vorbeşte explicit despre faptul că aceste cărţi sunt din cartea Bibliei, accentuând cu un profund sentiment religios şi cu o exprimare metaforică asupra importanţei textului sacru, pe care îl vede de o valoare supremă, de carte a cărţilor: „Iară Potolomeiu împărat, dac-au scosu acel vistearіu mari şi bogat şi nesăvîrşit în veaci, care iëste *Bibliia*, *rădăcina şi începutul tuturor cărţilor*, le au trimis pren toată lumea. Şi-ş lăsă nume mare pre urmă şi laudă de cătră toate limbile" (f. 131r). În cronograful lui Dorotheos, acest pasaj nu are echivalent, iar KIGALAS (p. 240) exprimă mult mai pe scurt ideile despre importanţa *Bibliei*, prin două epitete: Ὁ δε βασιλεὺς Πτολεμαῖος, μετὰ πολλὴν καιρὸν, ἀσθενήσαν, καὶ αὐτὸς, ὡς ἄνθρωπος ἀπέθανε, καὶ ἀφῆκεν τοῦτο τὸ θεάρεστον καὶ ἐξαίρετον ἔργον εἰς τὸν κόσμον εἰς ἀϊδιον μνήμην καὶ ἐνθύμησίν του αἰώνιον [= Împăratul Ptolemeu, după mult timp, s-a îmbolnăvit şi el, ca un om, a murit şi a lăsat acest plăcut lui Dumnezeu şi excepţional lucru în lume, spre pururea aducere aminte şi în amintire în vecii vecilor].

Nicolae Milescu Spătarul are aprecieri de etimologie şi chiar o concepţie despre ierarhizarea limbilor ebraică, greacă şi latină, care apar în *Cartea cu multe întrebări...*[17]. Aceste intervenţii îi aparţin, căci în textul grecesc ele nu apar: „*Dumnezeu* să zice pre limba grecească *Theos*, iară pre limba letenească *Deus*, iară rumânéşte să cheamă *Dumnezeu*, care nume iaste luat de la letinie, în ce chip şi mai jumătate de limbă rumânească luată de la letini, letinii iară au luat de la greci, că după limba jidovească, cea grecească-elinească iaste, adecă cela ci vede toate şi iarăşi *Theos* să înţelége sîrguitor, adecă cela ci sârguiaşte şi să află în toată lumea" (p. 66 şi 68). Textul corespondent în limba greacă este: Θεὸς λέγεται ἀπὸ τοῦ θεωρεῖν τὰ πάντα, οἱονεὶ θεωρὸς καὶ Θεὸς, ἤγουν θεατὴς πάντων. Καὶ πάλιν Θεὸς λέγεται ἀπὸ τοῦ θέειν καὶ τρέχειν νοητῶς ἀχρόνως τὰ πάντα. Ὁ γὰρ Θεὸς ἀεὶ πανταχοῦ πάρεστιν (p. 66 şi 68).

5. Trebuie să atragem atenţia şi asupra faptului că traducătorul a redat cu mare atenţie termeni care intră tot în sfera semantică religioasă. Unul dintre aceştia este ἀλλόφυλος care în alte contexte are semnificaţia '(persoană) de alt neam decât cel evreiesc' şi fie este preluat ca neologism, *alofil*[18], fie este redat prin slavonismul

[17] Vezi textul în MILESCU, M.

[18] Cuvântul a fost preluat ca atare în contextele: „Să nu să mai clătească nici unul den loc pînă nu-i va sfîrşi de tăiat pre toţi alofilii" (f. 49r); „Era Solomon tuturor împăraţilor împărat, cît ţinea de la apa Efratului pînă în pămîntul alofililor" (f. 76r, cf. şi f. 57r, f. 58r, f. 59v).

inoplemeneaţ[19], fie este redat prin calcul *alte săminţii*[20]. Însă în contextul în discuţie, „în ce chip să dăm noi cărţile legii noastre şi-a credinţii noastre, să între pre mîna unui om *de altă leage*" (f. 128v), nu este redat prin niciuna din aceste modalităţi, ci prin traducere propriu-zisă, *de altă leage*, în care termenul grecesc este perceput corect, cu o restricţie semantică, cu semnificaţia '(persoană) de altă religie decât cea iudaică': διατὶ νὰ δώσομην ἐνὸς ἀλλοφύλου καὶ ξένου τὰ βιβλιά τῆς πίστεως μας (KIGALAS, p. 238) [= Pentru ce să dăm noi unuia de altă lege şi străin cărţile credinţei noastre?]. În alt loc, un termen din sfera religioasă este redat prin unul din sfera laică. În pasajul ἡμεῖς ἔχομην κατάραν ἄπο τοὺς προφήτας νὰ μὴν τὰ δώσομην εἰς ἄλλο ἔθνος (KIGALAS, p. 238), care apare şi în DOROTHEOS, p. 114 [= Noi avem blestem din partea profeţilor să nu le dăm [cărţile] altui neam], termenul προφήτας este tradus prin *strămoşii*, iar sintagma ἄλλος ἔθνος este redată tot prin implicare în religios, *o limbă streină şi de altă leage*: „la leagea noastră ieste foarte o legătură tare şi avăm blăstăm de *strămoşii* noştri să nu dămu nice la o limbă streină şi de altă leage cărţile carele sintu credinţa legii noastre" (f. 129r).

Cunoaşterea Bibliei reiese şi din textul scrisorii în care împăratul formulează ameninţări către evrei, amintintu-le momentul distrugerii Ierusalimului de către Nabucodonosor. Invocarea acestui moment nu se află în niciunul din cele două cronografe greceşti, ci aparţine traducătorului. De asemenea, subliniem faptul că fragmentul este mai expresiv în traducerea românească decât în cronografele greceşti, este redat într-un mod participativ, cu amintirea acestui moment din istoria evreilor şi cu folosirea expresiei *să nu vă paie şagă*, precum şi combinarea lor cu expresia *a face cenuşă*, ce arată un grad paroxistic al acţiunii: „De mă veţ mîniia, mă voi scula însumi cu toată putearea mea şi voi veni asupra voastră şi *nu voiu lăsa nice cenuşe de voi. Mai rău voiu să vă potopăscu încă decît Navuhudonosor împărat. Aceasta v-am scris şi să nu vă paie şagă*" (f. 129v); cf. KIGALAS, p. 238: Θέλω ἔλθη κατὰ πάνω σας, καὶ ὅλους θέλω καταλύση μὲ τὸ σπαθὶ, καὶ τὴν χώραν σας θέλω κατακαύση. Κάμετε γοῦν εἴτε θέλετε [= Vreau să vin asupra voastră şi pe toţi vă voi distruge cu sabia şi ţara voastră o voi arde cu totul. Faceţi, deci, cum credeţi]; în DOROTHEOS, p. 114, textul este diferit: Μὴν θέλεται γοῦν, νὰ κάμετε νὰ θυμωθῶ [...] καὶ τὸ κάστρον σας θέλω νὰ τὸ κάψω [= Deci să nu cumva să vreţi să faceţi să mă supăr [...] şi cetatea voastră vreau să o ard].

6. În această glavă există mai multe diferenţe faţă de textele greceşti, dintre care continuăm să le redăm pe cele mai importante, pentru a constata încă o dată maniera liberă de traducere a *Hronografului* şi supleţea exprimării.

---

19 În această modalitate este tradus în contextele: „Dusu-m-am la cetatea a inoplemeneaţ şi vădzuiu o fată de a lor foarte frumoasă" (f. 55v); „Acela va izbăvi pre dînşi de supt mîna altor săminţii, cum să chiamă inoplemeneaţ" (f. 61r, cf. şi f. 56v, f. 58r, f. 65v ş.a.).

20 Această situaţie se află în contextele: „În toată vreamea avea nevoie mare despre alte săminţii" (f. 50v); „Şi să mirară alte siminţii cum vor faci să fure cuvântu cu înşelăciune" (f. 56r); „Cerşură alte săminţii vierşunul" (f. 56v, cf. şi f. 57r; f. 58r).

a) Un fragment care nu apare nici în KIGALAS, nici în DOROTHEOS cuprinde momentele 12 şi 13 din cele enumerate mai sus, ce compun capitolul (glava) care vorbeşte despre traducerea *Septuagintei*, adică fragmentul despre inelul preotului Simeon:

> Iară încă Simeon, nice aşea nu să-ncredea, ce odată ş-au aruncatu un inelu a lui într-o apă şi dzisă: „De-mi va mai veni acest inel la mînă, iară eu voi creade că va naşte Dumnădzău den fată curată". Şi s-au dus la chilie-ş. Iară ce vru Dumnădzău, gonindu nişte păscari peaşte, au prinsu şi pre peaştele cela ce au fostu înghiţit inelul lui Simeon ş-au dus poclon preotului Simeon păscarii dentr-acel peaşte. Căce că era obicină la Leagea Veache, den ce avea omul şi den ce-i era agonisîta lui, făcea parte preotului, den dzeace unul. De ce aşea au făcut parte şi dentr-acel peaşte ş-au dus lui Simeon, că era preot la Ierusalim. Iară cîndu au spintecatu poslușnicul lui Simeon peştii, au găsit inelul lui Simeon într-un peaşte şi l-au dus de l-au arătat lui Simeon. Iară Simeon atunce credzu adevărat că va naşte Dumnădzău den Preacurata şi dzisă şi elu: „Pînă nu-l voi vedea cu ochi miei şi să-l apuc în mînule meale, să nu gustu de moarte, cum mi-au dzis glas den ceriu". (f. 130^{v})

b) Dacă titlurile în evreieşte sunt preluate din DOROTHEOS, adresarea împăratului către evrei în scrisori este preluată din KIGALAS: „Potolomeiu, marele împăratu a tot răsăritul, scris-am cătră voi" (f. 128^{v}); „Potolomeiu, marele împăratu a tot răsăritul, scriu cătră voi" (f. 129^{r}); „Potolomeiu, marele împărat a toată ţara Eghipetului şi a tot răsăritul, scris-am cătră voi" (f. 129^{v}), cf. KIGALS, p. 237, 238 şi 239: Πτολεμαῖος, ὁ μέγας βασιλεὺς τῆς ’Ανατολῆς, πρὸς ἐσᾶς [= Ptolemeu, marele împărat al Răsăritului]; cf. DOROTHEOS, p. 113 (şi de două ori la p. 114): Πτολεμαῖος, ὁ μέγας βασιλεὺς τῆς ’Ανατολῆς καὶ τῆς Δύσεως [= Ptolemeu, marele împărat al Răsăritului şi al Apusului].

c) Formulele de urare din scrisori sunt adaptate la sistemul românesc: în prima scrisoare – „scrisu-v-am pace şi sănătate" (f. 128^{v}) corespunde în KIGALAS, p. 237 şi în DOROTHEOS, p. 113 verbului χαίρετε (literal 'bucuraţi-vă'); formula din final „să fiţ sănătoş" (f. 128^{v}) redă verbul ὑγιαίνετε din KIGALAS, p. 238 şi DOROTHEOS, p. 113; în a treia scrisoare – „Potolomeiu, marele împărat a toată ţara Eghipetului şi a tot răsăritul, scris-am cătră voi, jidovilor, şi ucenicii lui Moisăi prorocu, *pace şi vă mulţămăscu de bine*" (f. 129^{v}), în KIGALAS, p. 239 şi DOROTHEOS, p. 114, acestui pasaj îi corespunde verbul χαίρετε.

d) În textul care vorbeşte despre trimiterea cărţilor de către evrei, sub ameninţare, după scrisoarea în care împăratul s-a arătat supărat, se exprimă această stare printr-o expresie şi printr-o locuţiune adverbială expresivă: „*cu voie şi fără voie*, au scos cărţile şi *numai ce* le-au trimis şi fără voiia loru" (f. 129^{v}); se redă din KIGALAS, p. 238, un gerunziu negativ al verbului *a vrea* – οἱ ἑβραίοι [...] καὶ μὴν θέλοντες ἔστειλάν του τὰ βιβλία [= Evreii [...] şi nevrând i-au trimis cărţile], iar din DOROTHEOS, p. 114, se redă un adverb cu sensul 'forţat, cu forţa, silnic': καὶ στανικῶς τοὺς ἔστειλαν τὰ καλὰ βιβλία [= Şi silnic i-au trimis acele cărţi bune].

e) Fragmentul metaforic în care împăratul arată că nu pot fi citite cărţile în ebraică şi cere tălmaci este tradus mai elaborat şi, în acelaşi timp, mai explicativ,

păstrând tot registrul metaforic: „Numai ce folos iĕste unii grădine frumoasă cu de toate florile şi iĕste lăcătuită, de nime nu să poate întinde măcară pentru o floare. Sau ce folos este unii fîntîni // f. 130r reace şi dulce şi îngrădită şi pecetluită. Aşea să potrivăscu şi cărţile carele mi-aţi trimis, că le căutăm cu ochii şi nu ştim ce sintu într-însăle"; textul corespondent din KIGALAS, p. 238 este: Χαίρετε. Ἕνα περιβόλη ὁποῦ εἶναι σφαλισμήνον, καὶ μία βρύσις ὁποῦ εἶναι σφαλισμήνη, τι τὸ ὄφελός τους. οὕτως τὰ βιβλία ὁποῦ μοῦ ἐστείλετε, ὡσὰν εἶναι ἀσφαλισμήνα, καὶ κρυμμήνα, οὕτως τὰ ψηφῷ [= Bucuraţi-vă. O grădină care este închisă şi un izvor care este închis, ce folos de ele? Aşa şi cărţile pe care mi le-aţi trimis, atîta timp cît sunt închise şi ascunse, nu le pot lua seama]; în DOROTHEOS, p. 114: Ἕνα περιβόλη νὰ εἶναι σφαλισμήνον, καὶ μία κρύφα βρύσιςν νὰ εἶναι σκεπασμήνη, τι ὄφελός ἔχουςιν; οὕτω καὶ τὰ βιβλία ὁποῦ μοῦ ἐστείλετε, ὡσὰν νὰ εἶναι σφαλισμήνα, καὶ κεκραμμήνα, οὕτως τὰ ἔχω [= O grădină care este închisă şi un izvor care este acoperit, ce folos au? Aşa şi cărţile pe care mi le-aţi trimis, atîta timp cît sunt închise şi ascunse, dacă le am, ce să fac cu ele?].

g) Foarte interesant este şi faptul că răspunsul lui Simeon, în momentul în care îl primeşte în braţe pe Hristos prunc, este tradus în slavonă, aşa cum procedează traducătorul în mai multe locuri când este vorba de texte cunoscute în biserică sau în Biblie: „Atunce l-au priimit Simeon în braţăle sale şi-l vădzu cu ochii săi şi dzisă: „Nea optuştaeşi raba svoetvoecod poglaglu tvoiu" [= Acum slobozeşte pe robul tău în pace, după cuvîntul tău[21]]. În KIGALAS, p. 239-240 şi în DOROTHEOS, p. 115, textul corespondent este: Νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλον σου Δέσποτα κατὰ τὸ ῥῆμα σου ἐν εἰρήνην.

7. Din cele analizate aici, rezultă că, pe de o parte, traducătorul *Hronografului* avea o legătură strânsă cu textul Bibliei, pe care îl cunoştea foarte bine şi căruia îi ştia valoarea spirituală, iar pe de altă parte, că acesta avea tendinţa de a aduna informaţii de ordin enciclopedic, precum selectarea titlurilor cărţilor *Pentateuhului* în evreieşte din sursele folosite, deşi ele erau cunoscute în epocă în slavonă, iar traducătorul le ştia cu siguranţă şi în greacă.

Fragmentele din celelalte categorii pe care le-am confruntat cu textele greceşti vorbesc încă o dată despre maniera în care a fost tradus *Hronograful* de un cărturar care avea între trăsăturile spirituale şi pe cele aflate din analiza din această lucrare şi care confirmă încă o dată că acesta este Nicolae Milescu Spătarul, cărturar având strânse legături cu Biblia, ca unul care a fost şi traducătorul textului sacru în limba română.

[21] Traducerea este dată după CRONOGRAF 1998, în care este editat ms. 86, o copie foarte apropiată de pe ms. prototip 3517, pe care îl studiem.

Bibliografie

A. Izvoare şi lucrări de referinţă

CRONOGRAF 1998 = *Cronograf tradus din greceşte de Pătraşco Danovici*, ediţie îngrijită şi cuvânt înainte de Gabriel Ştrempel, studiu introductiv de Paul Cernovodeanu, Bucureşti, Editura Minerva, vol. I, 1998, vol. II, 1999.

DOROTHEOS = Δοροθέος τῆς Μονεμβάσιας, *Βιβλίον ἱστορικὸν περιέχον ἐν συνόψει διαφόρους καὶ ἐξόχους ἱστορίας...*, Veneţia, 1631 [am consultat ediţia tipărită la Veneţia, în 1752].

KIGALAS = Ματθέος Κιγάλας, *Νέα σύνοψις διαφορῶν ἱστοριῶν ἀρχομένη ἀπό κτίσεως κόσμου...*, Veneţia, 1650.

MILESCU, M. = Milescu Spătarul, Nicolae, *Carte cu multe întrebări foarte de folos pentru multe trebi ale credinţei noastre*, în *Manual sau steaua Orientului strălucind Occidentului*, ediţie îngrijită, introducere, tabel bibliografic, text stabilit, traducerea textului latin, note şi comentarii de Traian S. Diaconescu, Iaşi, Institutul European, 1997.

MLD = *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688*, seria veche şi seria nouă, vol. I-XXV, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 1998-2015.

MS. 4389 = Biblioteca Academiei Române, ms. nr. 4389, în MLD.

MS. 45 = Biblioteca Academiei Române, Filiala Cluj-Napoca, ms. nr. 45, în MLD.

B. Literatură secundară

Cândea, Virgil, *Raţiunea dominantă*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1979.

Paul Cernovodeanu, *Sudiu introductiv*, în *Cronograf tradus din greceşte de Pătraşco Danovici*, ediţie îngrijită şi cuvânt înainte de Gabriel Ştrempel, studiu introductiv de Paul Cernovodeanu, Bucureşti, Editura Minerva, vol. I, 1998, vol. II, 1999.

Dragomir, Mioara, *O atestare necunoscută a etnonimului „cuţovlah", în „Hronograful den începutul lumii"*, în *Spaţiul lingvistic şi literar românesc din perspectiva integrării europene*, Iaşi, Editura Alfa, 2004, p. 117-123.

Dragomir, Mioara, *Hronograf den începutul lumii (ms. 3517). Probleme de filologie*, Iaşi, Editura Trinitas, 2007 (= 2007a).

Dragomir, Mioara, *Calcurile de structură în „Hronograful den începutul lumii" (ms. 3517) ca argument în identificarea traducătorului*, în *Limba română – stadiul actual al cercetării – Actele celui de-al VI-lea Colocviu al Catedrei de limba română (29-30 noiembrie 2006)*, Bucureşti, Editura Universităţii din Bucureşti, 2007, p. 665-675 (= 2007b).

Dragomir, Mioara, *Elementul latin în Hronograful den începutul lumii. Noi argumente în sprijinul paternităţii lui Nicolae Milescu Spătarul*, în „Analele Universităţii «Ştefan cel Mare», Seria Filologie, A. Lingvistică", XIV, 2008, 1, p. 83-110.

Dragomir, Mioara, *Analiza semantică şi etimologică a unor cuvinte din „Hronograful den începutul lumii" (ms. 3517). Noi argumente în susţinerea paternităţii lui Nicolae Milescu Spătarul*, în „Anuar de Lingvistică şi Istorie literară", XLVII–XLVIII (2007/2008), Bucureşti, Editura Academiei, p. 67-101.

Dragomir, Mioara, *Nicolae Milescu Spătarul, le traducteur de la* Chronique dès le commencement du monde. *Nouvels arguments*, în vol. *Impact de l'imprimerie et rayonnement intellectuel des Pays Roumains*, Institutul de Studii Sud–Est Europene/ Biblioteca Mitropolitană din Bucureşti, Bucureşti, Editura Biblioteca Bucureştilor, 2009, p. 187-218.

Dragomir, Mioara, *Noi date despre traducătorul Hronografului den începutul lumii (ms. 3517) – toponimele compuse cu termenii* grada *(*ѹрадъ*) și* polis *(πόλις)*, în „Philologica Jassyensia", XI, 2015, 2 (22), p. 47-55.

Mihail, Zamfira, *Nicolae le Spathaire Milescu à travers ses manuscrits*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2009.

Russo, Demostene, *Studii istorice greco-române. Opere postume*, Bucureşti, Fundaţia pentru Literatură şi Artă „Regele Carol I", 1939.

Ştefănescu, Iulian, *Cronografele românești: tipul Danovici. Partea I*, în *Opere istorice*, ediţie îngrijită de D. Bodin, prefaţă de Constantin C. Giurescu, Bucureşti, Biblioteca „Revistei istorice române", 1942, p. 111-187.

TEOFANII SAU TEORHEME? REVELAŢII ORAL-AUDITIVE ALE LUI YHWH ÎN VECHIUL TESTAMENT: דבר יהוה (CUVÂNTUL DOMNULUI) ŞI נום יהוה (ROSTIREA DOMNULUI)*

OCTAVIAN FLORESCU
Universitatea din Bucureşti
octavian.florescu@gmail.com

Abstract: In the biblical language, the word *theophany* is used *largo sensu* to designate any mediated divine appearance regardless of its sensorial type, although seeing God is not actually possible for a human being. In the wake of the second commandment of Mosaic Law, which institutes the aniconism, Judaism allows only for an oral-aural communication between man and God. Therefore, a proper concept to solve this inaccuracy would be that of *theorhem* or theo-utterance, enabled by specific theo-aural idioms like "the Word of God" and "the oracle of God". Apart from attesting the preeminence of God's oral-aural revelation in the salvation history of Israel (*Heilsgeschichte*), this paper attempts to make a canonical exegesis of the two idioms while trying to identify the elusive "Word".
Keywords: Yhwh, God, theophany, Word of God, oracle of God, revelation, ῥῆμα, speech, hearing, orality.

1. Introducere

În Vechiul Testament, revelaţia divină este socotită îndeobşte ca revelaţie vizuală: *teofanie*, *epifanie*, *angelofanie*. Cum însă omul nu-L poate vedea pe Dumnezeu şi să mai trăiască (Ieş. 33:20), este evident că acest tip de revelaţie este unul mediat morfic, în care Creatorul este reprezentat printr-un rug aprins (Ieş. 3:2), înger (Ieş. 23:21) sau alt intermediar. În schimb, Yhwh vorbeşte şi poate fi auzit, ca în Ieş. 33:19, fără ca omul să fie vătămat, ceea ce face ca această manifestare oral-auditivă a divinităţii să aibă un caracter nemijlocit. Acest tip de revelaţie, pe eu o numesc *teorhemă* sau *teorostire*, de la cuvântul grecesc pentru 'rostire' sau 'vorbă' (ῥῆμα), rezonează cu porunca a doua din Decalog, cea care fundamentează aniconismul iudaic. Aceasta

* *Theophanies or theorhems? Oral-aural revelations of Yhwh in the Old Testament: d<u>b</u>ar-yhwh ("the word of God") and n<u>e</u>'um-yhwh ("the utterance of God").*

explică de ce anume cunoaşterea pe cale oral-auditivă este preferată de evrei, pe când grecii preţuiesc mai mult ce le oferă ochiul. Şi, de vreme ce Însuşi Dumnezeu se revelează prin Cuvânt, era firesc ca şi vorbirea să prevaleze, în lumea iudaică, în raport cu vederea.

Pornind de la aceste considerente filologice, teologice şi culturale, lucrarea de faţă îşi propune o analiză exegetică a două expresii biblice care dau glas acestui tip de revelaţie divină: *dḇar-yhwh* 'cuvântul Domnului' (Fac. 15:1-9; 3Reg. 19:9-15; Ier. 1:2-11) şi *neʾum-yhwh* 'glasul Domnului' (Fac. 22:16; Num. 24:3; Ps. 110:1). Întrucât traducerea celor două expresii, atât în unele versiuni străine, cât şi în cele româneşti, nu surprinde dimensiunea orală a revelaţiei divine, iar uneori chiar trădează textul ebraic, îmi propun să repar acest neajuns cu argumente lingvistice, istorice şi teologice unite într-o hermeneutică oral-auditivă a naraţiunii biblice.

2. „*Fiat Lux!*": funcţia fiziopoietică a cuvântului în Sfânta Scriptură

„Dumnezeu a zis: «Să fie lumină!» Şi a fost lumină" (Fac. 1:3; 2Cor. 4:6[1]). „Să fie lumină!", prima rostire al lui Dumnezeu, paradigma oricărui cuvânt creator (Hancher 1988, p. 27), este şi o indicaţie de cod pentru funcţia pe care o îndeplineşte fiecare cuvânt al Sfintei Scripturi – aceea de a fi temelia poietică (creatoare) a lucrului care este numit. „Porunca s-a făcut faptă", cum comentează inspirat Sf. Vasile cel Mare (OM. HEX., II.7). Pe când nu exista nici limbă, nici limbaj, totuşi Dumnezeu „zice" şi „aşa se face", prin rostire şi voinţă. Sf. Vasile avertizează însă că prin glas, cuvânt sau poruncă nu înţelegem cuvântul dumnezeiesc scos de organele vocale, ci „socotim că ia formă de poruncă sensul dat de voinţa lui Dumnezeu, pentru a fi înţeles uşor de cei cărora se adresează" (OM. HEX. II.7). Maimonide, la rândul lui, atrage atenţia că Dumnezeu nu vorbeşte folosind sunetele literelor sau prin voce (MOR. NEV. I.65), în timp ce pentru Ibn Ezra „Dumnezeu a spus" înseamnă că Dumnezeu se adresează lui Însuşi (Zlotowitz/ Scherman 2015, p. 39).

Sf. ierarh capadocian sesizează însă, în comentariul său, şi o anumită ipostaziere a cuvântului dumnezeiesc într-o comparaţie de mare rafinament stilistic: „după cum cei care aruncă untdelemn în adâncul mării luminează locul unde au aruncat untdelemnul, tot aşa Făcătorul universului, aruncând glas în lume, a pus dintr-o dată în lume frumuseţea luminii" (OM. HEX. II.7). Comentatorilor care susţin că Dumnezeu creează doar lumina primordială, întunericul existând deja, Creatorul le răspunde prin gura profetului Isaia: „Eu întocmesc lumina şi dau chip întunericului"

[1] Pentru citatele biblice în limba română am folosit, cu precădere, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, mai departe BSS, tipărită sub îndrumarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Bucureşti, EIBMBOR, 1991. În anumite situaţii, atunci când versiunile menţionate nu redau bogăţia semantică a unui cuvânt sau verset biblic, cum apare acesta în original, m-am încumetat la o traducere proprie.

(Is. 45:7; cf. Ps. 104:20/ LXX 103:20; Efes. 5:8). Precizăm că este vorba de o creaţie din nimic (*ex nihilo*), sugerată de folosirea verbului *br'* ('a crea'), iar nu a lui *yṣr* ('a plăsmui').

„Prin cuvântul Domnului cerurile s-au întărit cu duhul gurii şi Lui toată puterea lor" (Ps. 33:6/ LXX 32:6; Fac. 1:6), şi tot prin cuvântul dumnezeiesc se fac mările şi uscatul (Fac. 1:9), vegetaţia (Fac. 1:11), soarele şi luna (Fac. 1:14), peştii şi zburătoarele (Fac 1:20) şi, la sfârşit, vieţuitoarele pământului (Fac 1:24). „El a zis şi ele s-au făcut, El a poruncit şi ele s-au zidit" (Ps. 33:9)[2].

„Cuvântul Domnului" (*dᵉḇar-yhwh*) devine el însuşi un fel de ipostas al lui Yhwh, instrumentul prin care comunică cu lucrurile create, după cum scrie psalmistul: „Cel ce rostirea Sa o trimite pământului – cât de repede aleargă cuvântul Său!" (Ps. 147:15/ LXX 147:4). Alteori Cuvântul Domnului devine o metaforă sugestivă: „Iată, oare nu sunt cuvintele Mele ca focul – zice Domnul – şi ca un ciocan care taie piatra?" (Ier. 23:29).

Cuvântul biblic, cuvânt sacru, poartă în sine chiar amprenta Sfintei Treimi, după cum remarcă Walter Ong: „Dumnezeu rosteşte Cuvântul inspirat de Duhul Sfânt" (Ong 1967, p. 188). Şi acelaşi Duh îl inspiră şi pe om: „Nimeni nu poate să zică: Domn este Isus, decât întru Duhul Sfânt" (1Cor. 12:3). Orice cuvânt rostit implică suflarea (lat. *spiritus*), cu atât mai mult cuvântul profetic: „profeţie nu s-a făcut niciodată din voia omului, ci purtaţi de Duhul Sfânt au grăit oameni din partea lui Dumnezeu" (2Petr. 1:21). În lipsa Duhului („suflarea de viaţă"), cuvântul poate reifica comunicarea interumană, pentru că „litera ucide, dar duhul face viu" (2Cor. 3:6). Chiar şi semiologia propune o structură tripartită unui lexem (unitate lingvistică de bază) în morfem (forma literală), fonem (sunetul corespunzător) şi sensul de bază. Acelaşi lucru este valabil şi pentru numele propriu, cu deosebirea că, în timp ce morfemul şi fonemul sunt mobile în cazul cuvintelor, sinemul este legat invariabil de nume, ceea ce face numele propriu, şi cu atât mai mult numele divin, intraductibil în altă limbă (Boulgakov 1991, p. 169). Cuvântul, semnul şi sunetul stau şi la baza concepţiei augustiniene asupra limbajului. Episcopul din Hippo gândeşte că adevărul despre puterea cuvântului – adică despre semnificaţia care se ascunde în sunet – poate fi cunoscut prin intermediul cunoaşterii directe a realităţii desemnate (DE MAG., IX.34).

Nu doar numele, ci şi cuvântul, mai ales Cuvântul Domnului, are putere. Odată rostit, el nu mai poate fi chemat înapoi (McKenzie 1960, p. 188), după cum scrie profetul Isaia: „aşa va fi cuvântul Meu – oricare va ieşi din gura Mea –: el nicicum nu se va întoarce până când se vor plini toate câte Eu am vrut" (Is. 55:11), lucru valabil şi pentru cuvântul omului. De aceea Isac nu-i poate retrage binecuvântarea lui Iacob, iar mama lui Mica din Efraim este nevoită să adauge o binecuvântare pentru a contracara blestemul rostit pentru cei 100 de arginţi furaţi chiar de fiul ei

[2] Aceeaşi întruchipare a glăsuirii divine răzbate şi în Ps. 148:5, unde cerurile şi făpturile sunt chemate „să laude numele Domnului, că El a zis şi ele s-au ivit, El a poruncit şi ele s-au zidit".

(Jud. 17:1-2; cf. Num. 24:4, 16). Nici Balaam nu mai poate anula binecuvântarea poporului lui Israel odată rostită: „Iată, primit-am să binecuvântez şi voi binecuvânta şi nu voi reveni" (Num. 23:20).

Pentru von Rad (1965, p. 85), cuvântul în vechiul Israel era „o realitate obiectivă înzestrată cu o putere misterioasă", iar pentru Dürr (1938, p. 52) el este *kraftgeladen*. Chiar şi Bultmann (1969, p. 287) este de părere că, în Vechiul Testament, cuvântul „are putere", iar în Noul Testament „este definitiv". În fine, teologul catolic John McKenzie distinge în iconomia cuvântului atât o latură dinamică, cât şi una noetică: „el face inteligibil un lucru şi simultan dezvăluie caracterul persoanei care-l rosteşte" (McKenzie 1960, p. 205). Otto Procksch duce mai departe această viziune mixtă, „dinoetică", în care cuvântul este „nervul istoriei biblice":

> Trebuie să distingem între elementul dianoetic şi cel dinamic. Dianoetic, *dbr* conţine întotdeauna un *noús*, un gând. Dar împreună cu elementul dianoetic este cel dinamic. Orice *dbr* este plin de putere. Prin natura sa, cuvântul grecesc are o valoare dianoetică; el însă primeşte elementul dinamic de la ebraicul *dbr*. Astfel, cuvântul apare ca o forţă materială. (Procksch 1967, p. 93)[3]

Cunoaşterea pe cale oral-auditivă ar fi preferată de evrei, conchid unii cercetători (Ong 1967, p. 188), pe când grecii preţuiesc mai mult ce le oferă ochiul. Aniconismul iudaic este cu siguranţă rezultatul aplicării în viaţă şi în artă a poruncii a doua din Decalog. De vreme ce Însuşi Dumnezeu se revelează prin Cuvânt, era firesc ca şi vorbirea să devanseze vederea în lumea ebraică. Limba ebraică, limbă sacră prin excelenţă, este o „limbă vie" de fiecare dată când este vorbită, căci numai astfel mesajul biblic poate fi înţeles şi urmat de credincioşi. Robert Alter insistă şi el pe caracterul performativ-aplicativ al textului biblic: „limba vorbită este substratul a tot ce este dumnezeiesc şi uman care răzbate din Biblie, iar tendinţa ebraică de a transpune ceea ce este pre-verbal sau non-verbal în vorbire este o tehnică de a ajunge la esenţa lucrurilor, de a scoate la iveală substratul lor" (Alter 1981, p. 87). Acesta este rostul accentelor sau al celor două sisteme de cantilaţie (proză şi poezie) care marchează textul masoretic pentru a putea fi citit în cântările ritualice din cadrul serviciului liturgic. Cum oare poate fi înţeleasă cu adevărat Cântarea Cântărilor, dacă nu este cântată? Iată cum era sancţionată citirea Scripturii fără cantilaţie de rabbi Iohanan (B. MEG. 32a): „cel care citeşte Scripturile fără melodie şi repetă Tora fără cântare, aşa zice despre el Scriptura: «Le-am dat rânduieli care nu le-au fost de folos»" (Iez. 20:25).

Tradiţia biblică consemnează despre citirea sulurilor Torei cu voce tare, aşa cum o face regele Iosia atunci când s-a regăsit Cartea Legii: „Şi s-a suit regele în templul Domnului, şi împreună cu el fiecare om din Iuda şi toţi locuitorii Ierusalimului şi

[3] Puterea latentă a cuvântului veterotestamentar este confirmată de limbajul literalmente „exploziv" folosit de cercetătorii germani din secolul trecut: „rachetă cu siguranţă temporizată" (Zimmerli), „mină uitată în mare sau grenadă îngropată în câmp" (Eichrod), „obuz tras în tabăra duşmanului, gata să explodeze" (Jacob) (Thiselton 1974, p. 287).

preoţii şi profeţii şi întregul popor, de la mic la mare; şi-n auzul lor a citit toate cuvintele din Cartea legii, cea care fusese găsită în templul Domnului" (2Reg. 23:2/ LXX 4Reg 23:2; cf. Ier. 36; Neem. 8).

Dincolo de oralitatea textului canonic, există şi o tradiţie orală a Torei (*Mişna*), în care se integrează şi *midraşul*, alături de *aggada* 'povestire' şi *halaka* 'drept canonic', ca procedeu exegetic specific iudaismului rabinic. Oralitatea stilului midraşic se datorează atât jocurilor de cuvinte, aliteraţiilor şi paronomazei care provin chiar din textul biblic, cât şi faptului că rabinii învaţă Tora nu din manuscrise, ci din lecturile auzite la sinagogă şi în academiile rabinice. Ei o memorizează ca text auzit (Brettler/ Berlin 2004, p. 1870). Biblia ebraică însăşi este numită *miqra'* 'care este citită cu voce tare'[4]. Fie că doar memorau Scriptura (*tannaim*), fie că instruiau (*maşnim*) sau copiau (*soferim*), rabinii foloseau anumite procedee mnemotehnice pentru asimilarea şi structurarea volumului imens de informaţii. Un astfel de procedeu era *siman*-ul, o figură de stil, un proverb, un cuvânt-cheie sau o întâmplare din viaţa de zi cu zi pe care o utilizau pentru a-şi aminti o învăţătură doctrinală sau un fragment biblic cu dificultate sporită (Gerhardsson 1998, p. 154).

Un exemplu clar pentru soluţia oral-auditivă găsită de rabini pentru a rezolva aparentele contradicţii din textul biblic sau pentru a justifica derapajele morale ale personajelor biblice o găsim într-un midraş la Fac. 27. Când Iacob se prezintă lui Isaac cu intenţia de a-i fura binecuvântarea cuvenită fratelui său, Esau, la întrebarea tatălui său el răspunde: „Eu sunt, Esau, întâiul-tău-născut". Minciuna lui Iacob, care îl mai înşelase şi pe fratele său luându-i dreptul întâiului născut, este desfiinţată de rabini printr-o recitire a versetului care schimbă punctuaţia, intonaţia şi, prin aceasta, sensul frazei: „Eu sunt! Esau este întâiul tău născut" (M. TANH., p. 131). Mai mult, prin noua sintaxă, Iacob este înzestrat şi cu numele divin „Eu Sunt" (*'Anî Hû'*). Un alt midraş speculează că Iacob ar fi zis: „Eu sunt cel care va primi Decalogul, dar Esau este întâiul tău născut" (GEN. RAB. 65.18). Brettler trage de aici concluzia că midraşul ne demonstrează că „Scriptura ar putea însemna altceva decât ceea ce spune", deşi ebraistul se referea probabil la „ceea ce scrie" în aceasta (Brettler/ Berlin 2004, p. 1871).

Polisemia ebraicului *dabar*, care este în acelaşi timp 'cuvânt' şi 'lucru', ilustrează în cel mai simplu mod, în gândirea ebraică, corespondenţa nemijlocită dintre cuvânt

---

[4] Dimensiunea receptiv-auriculară a midraşului derivă şi din utilizarea jocurilor de cuvinte şi a aliteraţiilor în textul biblic, datorate specificului limbii ebraice vorbite şi modului în care rabinii învaţă Biblia. Este puţin probabil că aceştia o învăţau din documentele scrise, care erau destul de rare, ci mai degrabă din auzite, de la sinagogă sau de la şcolile rabinice, cum erau cele ale lui Şamai si Hilel. Un text auzit este memorat în alt fel decât unul citit, care implică memoria vizuală a paginii scrise. Întrucât ucenicul aude textul, el este mai înclinat să asocieze cuvinte, propoziţii sau versete care sună asemănător, chiar dacă acestea nu corespund din punct de vedere semantic. Asta explică de ce exegeţii rabinici au tendinţa să atomizeze versetele în sunetele lor constitutive şi să facă analogii între versete aparent divergente, dar care împărtăşesc aceleaşi elemente fonetice (David Stern, *Midrash and Jewish Interpretation*, în Brettler/ Berlin 2004, p. 1870).

şi realitatea pe care o desemnează. James Barr numeşte această corespondenţă *adevăr*:

> Septuaginta traduce de obicei ebraicul *dabar* prin *logos* sau *rhema*, în timp ce pluralul *debarim* sau grecescul *rhemata* ar putea însemna 'istorie', ca latinescul *res gestae*. Această semnificaţie dublă este evidentă, în ce priveşte Cuvântul lui Dumnezeu, deoarece Cuvântul lui Dumnezeu vine la profet şi intră în istorie ca un eveniment dinamic. În această ordine de idei aş vrea să remarc că, acolo unde cuvântul coincide cu evenimentul, se află adevărul. Astfel Cuvântul lui Dumnezeu este Adevăr acolo unde Fapta Sa corespunde cu Cuvântul Său. Aceasta este şi trăsătura cuvântului unui om, căci cuvântul său este adevărat când există o relaţie de fidelitate între vorbitor şi rostirea cuvântului şi de asemenea între rostirea cuvântului şi auzirea lui. (Barr 1961, p. 130)

Adevărul lucrurilor din gândirea semită, datorat concepţiei obiective asupra limbajului şi abolirii graniţei dintre referent şi semnificant sau dintre cuvânt şi obiect, idee şi realitate, rezumă von Rad (1965, p. 82), stă la baza a ceea ce evreii numeau „cuvânt cu putere". Privit astfel, limbajul devine „un fenomen compus din sunete care aproape că posedă o putere creativă proprie capabilă să conjure (să aducă la viaţă n.n.) lucrurile" (*ibid.*, p. 85). Altfel spus, cuvântul are forţă sau funcţie fiziopoietică.

3. Funcţia restauratoare a Cuvântului în Noul Testament

Cuvântul şi Numele lui Dumnezeu, cele două forme de manifestare a Revelaţiei divine în Vechiul Testament (Grether 1934, p. 163), sunt actualizate în Noul Testament de Însăşi Persoana lui Isus: „şi Cuvântul trup S-a făcut şi S-a sălăşluit întru noi" (Ioan 1:14). Dar Cuvântul Întrupat fusese proorocit cu veacuri înainte de trupurile cuvântătoare de Dumnezeu ale profeţilor. Cuvântul lui Dumnezeu vine la aceştia (cf. Os. 1:1) pe neaşteptate şi ei devin astfel purtătorii Cuvântului, tot aşa cum mai târziu apostolii ajung purtătorii Numelui.

Anunţat de *logos*-ul philonian, mediator între cer şi pământ, *Logos*-ul ioaneic zice şi (se) face precum Dumnezeu: „Adevăr, adevăr vă spun: Fiul nu poate să facă nimic de la Sine, dacă nu-L va vedea pe Tatăl făcând; căci pe cele ce le face El, pe acestea şi Fiul asemenea le face" (Ioan 5:19). El restaurează Creaţia prin cuvântul Său şi o răscumpără prin jertfa de Sine. Poate că singura deosebire între Tatăl Creator şi Fiul este acest mimesis oral şi factual al Fiului, care se vede în gesturile pe care le face uneori Isus, ridicând ochii către cer pentru a se ruga sau pentru a-I mulţumi lui Dumnezeu, atunci când face o minune.

Puterea cuvântului lui Isus este simţită de toţi oamenii care cred în El, fie ei iudei sau păgâni. În Mat. 8:8 sutaşul îi cere lui Isus „numai să zică un cuvânt" pentru ca sluga sa să se vindece. Zis şi făcut!

Minunile, vindecările şi exorcismele lui Isus sunt şi ele „cuvântate", făcute prin cuvânt. Alungarea duhului rău dintr-un posedat, în singagoga din Capernaum, se

face prin poruncă ce-l lasă pe demon fără drept de apel: „Şi Isus l-a certat, zicând: «Taci şi ieşi din el!»" (Marc. 1:25). Şi duhul a ieşit.

Celor neîncrezători în puterea Lui de a ierta păcatele, un privilegiu dumnezeiesc, Isus le oferă şi semnul vizual ca să vadă şi să creadă: „Dar ca să ştiţi că putere are Fiul Omului pe pământ să ierte păcatele, – i-a zis atunci slăbănogului –: Ridică-te, ia-ţi patul şi mergi la casa ta!" (Mat. 9:6). Şi slăbănogul s-a vindecat.

În sfârşit, chiar şi pentru minunea cea mare a învierii unui mort, Isus nu are nevoie de altceva decât să cuvânte: „Şi zicând acestea, a strigat cu glas mare: «Lazăre, vino afară!»" (Ioan 11:43). Şi Lazăr a înviat!

Cuvintele (τά ῥήματα), adică „vorbele" sau „rostirile" pe care Isus le primeşte de la Tatăl, El le dă ucenicilor Săi pentru ca aceştia să creadă că este trimis de Tatăl (Ioan 17:8).

La apostolul Paul, cuvântul Dumnezeului Răstignit este cuvântul crucii – puterea lui Dumnezeu (1Cor. 1:18; cf. Rom. 1:16). Acelaşi Cuvânt poate fie să dea viaţă, fie s-o ia, precum „sabia Duhului" (Efes. 6:17). Şi nimeni nu poate ascunde de el nici cele mai ascunse gânduri, „căci cuvântul lui Dumnezeu este viu şi lucrător şi mai ascuţit decât orice sabie cu două tăişuri, şi pătrunde până la despărţitura sufletului şi a duhului, a încheieturilor şi a măduvei, şi este judecător al simţirilor şi al cugetelor inimii" (Evr. 4:12; cf Sir. 18:15). Însă pentru cel care se apleacă asupra lor, cuvintele Scripturii au puterea să înţelepţească spre mântuire prin credinţa în Isus Cristos (2Tim. 3:15).

Din pasajele apocaliptice aflăm că Domnul Isus îl va ucide pe Cel-fără-de-lege „cu suflarea gurii Sale" (2Tes. 2:8), iar din gura Fiul Omului din viziunea lui Ioan iese „o sabie ascuţită, cu două tăişuri" (Apoc. 1:16; cf. 19:21). Astfel, Acelaşi Cuvânt prin care s-au făcut „cerurile şi pământul şi toate armiile lor" (Fac. 2:1) este Cel care nimiceşte creatura răzvrătită „pentru reaşezarea tuturor celor despre care a grăit Dumnezeu prin gura sfinţilor Săi profeţi din veac" (Fapte 3:21).

4. Teorheme ale lui Yhwh în Vechiul Testament

Există în Vechiul Testament numeroase teofanii, însă majoritatea sunt teofanii angelomorfice (Gieschen 1998) sau chiar angelofanii onomaforice, cum este aceea a îngerului care are Numele Domnului „în el" (Ieş. 23:21). Creatorul nu se arată niciodată creaturii, pentru că există o breşă ontologică între Dumnezeu şi om, între Necreat şi creat. În schimb, Cuvântul Domnului comunică cu aleşii Lui prin rostire. În tradiţia ebraică, Moise este considerat cel mai mare dintre profeţi pentru că „nu s-a mai ridicat în Israel prooroc ca Moise, pe care Domnul să-l fi cunoscut faţă către faţă" (Deut. 34:10). Această pretenţie este oarecum în contradicţie cu textul de mai jos:

> Şi [Moise] a zis: „Arată-mi slava Ta!" [Domnul] i-a zis: „Eu Îmi voi trece slava pe dinaintea ta, şi-n faţa ta voi rosti numele Meu: «Domnul» şi-l voi milui pe cel de care-Mi va fi milă şi Mă voi îndura de cel ce-Mi este de-ndurare". Şi a zis: „Faţa Mea însă nu vei putea s-o vezi; că nu va putea omul să-Mi vadă faţa şi să trăiască". (Ieş. 33:18-20)

Aparenta contradicţie este rezolvată de Maimonide prin echivocitatea cuvântului *panim* 'faţă': „este termenul care desemnează faţa oricărei fiinţe vii. [...] Este totodată un termen care marchează prezenţa omului şi statutul lui. În acest sens s-a spus: «Domnul însă grăia cu Moise faţă către faţă» (Ieş. 33:11), ca o prezenţă către altă prezenţă, fără intermediar" (MOR. NEV. I.37). Singura revelaţie de care îi vorbeşte Domnul lui Moise este o revelaţie a Numelui, oral-auditivă: „şi-n faţa ta voi rosti numele Meu". Moise aude Numele Domnului, iar ceea ce vede aflăm abia din versetul 23: „tu Îmi vei vedea spatele; dar faţa Mea nu ţi se va arăta". Chiar şi aparenta teofanie din Ieş. 20:18 este interpretată de acelaşi Rambam, într-un comentariu la Deut. 4:12, tot în coordonate sonore:

> „Şi glasul cuvintelor Lui l-aţi auzit, iar faţa Lui n-aţi văzut-o, ci numai glasul I l-aţi auzit" (Deut. 4:12). Şi a fost descris acest lucru, „faţă către faţă". La fel, cuvintele: „Domnul însă grăia cu Moise faţă către faţă" – cu privire la vorbirea Sa ca fiind o adresare [către Moise]. Prin urmare, se spune: „[...] a auzit un glas care-i grăia". A devenit, aşadar, evident că auzirea glasului fără intermedierea unui înger este descrisă ca fiind: „faţă către faţă". În acest sens s-a mai spus: „[...] iar faţa Mea nu o vei vedea" (Ieş. 33:23), însemnând că adevărul existenţei Mele aşa cum este el nu poate fi surprins. (MOR. NEV. I.37)[5]

Revelaţia divină este socotită, în general, ca revelaţie vizuală, *teofanie*, *epifanie*, *angelofanie*, toate aceste denumiri derivând de la verbul grecesc φαίνειν ('a apărea', ',a se arăta'). Cum însă omul nu-L poate vedea pe Dumnezeu, înseamnă că acest tip de revelaţie este unul mediat printr-o manifestare vizuală, unde Creatorul este reprezentat printr-un rug aprins, înger sau altceva. În schimb, El vorbeşte şi poate fi auzit, ca în Ieş. 33:19, fără ca omul să fie vătămat. De aceea îndrăznesc să afirm că revelaţia oral-auditivă a lui Dumnezeu, mai precis a Cuvântului Domnului, este o formă superioară de revelaţie prin manifestarea ei nemijlocită.

Acest tip de revelaţie eu o numesc *teorhemă* divină, de la cuvântul grecesc pentru 'rostire' sau 'vorbă' (ῥῆμα).

Teorhema este asemănătoare cu *sinestezia*, „muza" poeţilor simbolişti, o percepţie senzorială simultană, pe căi multiple, a aceluiaşi stimul, care face ca oamenii să vadă sunetele în culori, să audă un număr, să asocieze un parfum cu o melodie sau să simtă efectiv gustul unui apus de soare. Aş adăuga că şi teorhema divină poate fi uneori interpretată vizual, aşa cum se întâmplă la primirea Legii de Moise pe muntele Sinai, când *kol-ha'am ro'im e't-haqqolo̲t* „tot poporul a văzut vocile" (Ieş. 20:18 [15]). Revelaţia sinaitică este în primul rând o revelaţie sonoră, aceasta auzindu-se în dialogul cu valoare juridică dintre israeliţi şi vocile cereşti, după cum consemnează şi mistica ebraică:

---

[5] Cf. Axinciuc 2008, p. 267; MOR. NEV. II.45: „Noi spunem că toţi profeţii aud voci prin intermediul unui înger, cu excepţia Învăţătorului nostru Moise despre care s-a spus: «Cu el vorbesc gură către gură». Să ştii că lucrurile stau într-adevăr astfel şi că, în aceste cazuri, intermediarul este facultatea imaginaţiei".

> „Şi poporul a văzut vocile". Chiar aşa, ei le-au văzut. Vocea astfel formată a avertizat pe fiecare israelit, spunând: „Mă vei accepta cu toate poruncile care decurg din mine?". La care fiecare a răspuns: „Da!". Atunci vocea i-a mai înconjurat o dată capul, spunând: „Mă vei accepta cu toate pedepsele care mă însoţesc în Lege?". Iar fiecare a răspuns din nou: „Da!". Atunci vocea s-a plecat şi l-a sărutat pe gură, după cum este scris: „Sărută-mă cu sărutările gurii tale". (ZOHAR 2, 81a-b)[6]

În mistica iudaică, vocile din revelaţia sinaitică sunt cele şapte voci, rostite însă într-un singur „glas" (Deut. 4:12), care apar enumerate în Ps. 29:3-9 (cf. *b.* Shabbat 88a; M. TANH. Shemot 25; EX. RAB. 28:4) şi prin care Tora a fost dăruită poporului lui Israel. Ele ar reprezenta totodată cele şapte puteri divine (*Bahir*). În general, cele două elemente, vizual şi auditiv, sunt descoperite împreună în timpul revelaţiei, ca în aceste versete din Deuteronom: „Iar Domnul v-a grăit din mijlocul focului; glasul cuvintelor Lui l-aţi auzit, dar vreo asemănare n-aţi văzut; nimic, în afară de glas" (Deut. 4:12).

Unii biblişti sesizează aici o deplasare a revelaţiei divine dinspre vizual spre auditiv, corespunzătoare unui monoteism strict care respinge antropomorfismul (Orlov 2008, p. 57; Charlesworth 1986, p. 41; Ong 1967, p. 188). În timp ce Eichrodt (1961, p. 23) vorbeşte de o „spiritualizare a teofaniei", Orlov numeşte acest fenomen „materializarea vocii" (*praxis of the voice*)[7], prin faptul că rostirea divină capătă un aspect vizibil, pragmatic (material), şi-l consideră o revelaţie teo-auditivă sau teo-auriculară (*theo-aural*). Geller (1994, p. 103-139) conchide că revelaţia de pe muntele Horeb dăruieşte poporului evreu adevărata cunoaştere, cunoaştere care vine doar prin auz, superioară revelaţiei vizuale, după cum atestă Deut. 4:36: „Din cer ţi-a făcut auzit glasul Său ca să te înveţe, pe pământ ţi-a arătat focul Său cel mare". Aşadar, glasul dumnezeiesc vine şi se poate auzi chiar din cer.

Pe urmele lui Heinrich Graetz, cel care face clasica distincţie între orientarea vizuală a culturii Greciei antice (păgâne) şi cea auditivă, specifică lumii iudaice (monoteiste; Graetz 1975, p. 68), apar şi alţi autori care aduc argumente supli-

---

[6] Vocile de pe Sinai anticipează limbile de foc ale Cincizecimii, ambele fiind aspecte senzoriale complementare ale revelaţiei orale (veterotestamentare), respectiv vizuale (în Noul Testament). Rabbi Akiva recomandă şi el ca propoziţia să fie luată în sens literal: „ei au văzut ceea ce normal se aude. Ei au văzut cuvântul de foc ieşind din gura Atotputernicului şi scriind pe table" (MEK, *Yalkuth Shimoni* 300). Cf. MOR. NEV. 1:46.

[7] Biblistul rus descrie noua paradigmă oral-auditivă astfel: „The incorporeal theology of the divine name possibly occurs in Exodus 33:18-20, where, upon Moses's plea to behold the divine Kavod, the deity offers an aural alternative by promising to reveal to the seer his name. Scholars even point to a paradigm shift in Deuteronomy (4:12,36) from the visual to the aural plane. In this new, *theo-aural*, as opposed to theo-phanic, understanding, even God's revelation to Moses on Mount Sinai in Exodus 19, an event marking a vital nexus of the visual anthropomorphic paradigm, becomes now reinterpreted in the terms of its aural counterpart. Deuteronomy 4:36 describes the Sinai theophany as the hearing of the divine voice" (Orlov 2008, p. 60). O astfel de „praxis of the voice" înfăptuieşte Iisus în Ioan 18:5-6.

mentare pentru întâietatea paradigmei oral-auditive în contextul revelaţiei divine (Boman 1960, p. 206; Auerbach 1953, p. 8; Derrida 1973, p. 76), cu precădere José Faur[8]. Chiar şi un partizan al teofaniei prin prisma viziunii şi a imaginaţiei, precum filozoful Elliot Wolfson, recunoaşte că vocea sau rostirea prezintă o anumită imediateţe sau imanenţă deoarece nu este limitată de coordonate spaţiale, fapt ce reduce breşa ontologică dintre Dumnezeu şi om, înlesnind comunicarea (Wolfson 1994, p. 15). În fine, Michael Carasik este de părere că autorul deuteronomist n-a văzut o greşeală de limbă în relatarea din Ieş. 20:18 („şi poporul a văzut vocile"), alegând să păstreze „vocile" în loc de „tunete". Prin aceasta, redactorul biblic a deschis o profundă problemă teologică, filozofică şi psihologică pe care Carasik crede că deuteronomistul o rezolvă exegetic în Deut. 5:1-5:

> Geniul revelaţiei de pe Horeb, aşa cum o înţelege autorul Deuteronomului 4, este că Israel poate *vedea* revelaţia – nu doar fenomenele însoţitoare, ci chiar însăşi revelaţia. Acest fapt a făcut din primirea poruncilor un fenomen nemaiîntâlnit – o experienţă directă, personală, însă într-o astfel de formă care putea fi transmisă întocmai (în câmpia Moabului, când Moise translatează vocea vizibilă într-una audibilă), în toată imanenţa sa de la o generaţie la alta. (Carasik 1999, p. 263)

Un caz similar întâlnim în descoperirea lui Yhwh înaintea profetului Ilie pe muntele Horeb. Glasul Domnului vine la Ilie şi-l anunţă despre întâlnirea cu Yhwh, precedată de o teribilă dezlănţuire a stihiilor naturii, trepte succesive ale descoperirii divine: „şi după cutremur va fi foc, dar nu în foc va fi Domnul; şi după foc va fi adiere de vânt lin, şi într-însa va fi Domnul" (1Reg. 19:12/ LXX 3Reg. 19:12). Miezul acestei revelaţii este şi aici de ordin auditiv – „adiere de vânt lin" sau, într-o traducere mai aproape de textul ebraic, „vocea şoaptei line". Această preeminenţă a registrului sonor este în armonie cu noua tendinţă anti-antropomorfică, care insistă asupra exprimării prezenţei divine în forma glasului divin.

5. Cuvântul Domnului (*dᵉbar-yhwh*)

Teorhema divină clasică este *dᵉbar-yhwh* „cuvântul Domnului", glasul sau rostirea divină care vorbeşte cu patriarhii sau vine la profeţi pentru a le comunica voinţa divină. Specialiştii găsesc dificil să identifice acest Cuvânt dumnezeiesc atât de eluziv, socotindu-l fie o metaforă, fie o metonimie sau un ipostas divin al lui Yhwh. Metaforă nu poate fi, pentru că acest „Cuvânt" este o realitate de sine stătătoare, separată de Yhwh. Metonimie nu este, pentru că nu întâlnim „Cuvântul" la modul absolut, cel puţin până la prologul ioaneic, ci „Cuvântul Domnului", şi nici perso-

[8] „The Hebrew and Greek types of truth correspond to two different levels of reality. The Greek truth is visual. Therefore it is related to the spatial World-Out-There. For the Hebrews the highest form of truth is perceived at the auditory level. [...] Verbal representation of God, even in antropomorphic terms, is common both to Scripture and to the rabbis. What was offensive to the Hebrews was *to see* God; that is, to express His reality at the visual level" (Faur 1986, p. 29-30).

nificare, întrucât nu este descris nicăieri sub formă omenească. Poate cel mult o sinecdocă (*pars pro toto*), deşi acest „Cuvânt" nu este doar o parte din Yhwh, ci uneori chiar se confundă cu Yhwh. Cel mai verosimil ar fi termenul de ipostas divin sau teofanie a lui Yhwh (Lammert 2009, p. 195), aşa cum apare uneori şi Numele lui Yhwh în textele biblice parcurse mai sus.

Grether prezintă Numele şi Cuvântul, cei doi exponenţi ai revelaţiei divine în Vechiul Testament, dar în timp ce pentru el Numele are statutul de ipostas divin, Cuvântul ar avea numai un rol mediatic, de comunicator al voinţei divine, fără a se personifica:

> Ipostazierea conceptului *dbr* (cuvânt) atinge cea mai evoluată formă în perioada postcanonică. Locuri ca acela din *Sir* 18, 14 ff., unde Cuvântul apare ca o personalitate cu un mare grad de independenţă încât să-i ucidă pe primii născuţi ai egiptenilor, nu se găsesc în canonul Vechiului Testament. Totuşi, aici se află începutul ipostazierii lui. (Grether 1934, p. 150)

Cu totul altă opinie are Carl A. Gieschen, care defineşte ipostasul divin ca un aspect sau atribut al lui Dumnezeu care are o personalitate distinctă. Astfel, în *ethos*-ul ebraic, Numele, Slava, Înţelepciunea, Cuvântul, Duhul şi Puterea nu sunt concepte abstracte în această lume, ci realităţi în forme vizibile (Gieschen 1998, p. 45).

Cine este atunci „Cuvântul Domnului"?

Pentru a răspunde la această întrebare, voi analiza câteva episoade biblice unde întâlnim această sintagmă, aflată de obicei în preambulul oracolelor profetice – „cuvântul Domnului care a venit la..." (Os. 1:1; Mih. 1:1; Sof. 1:1). Prima ocurenţă este în Fac. 15:1, când Cuvântul lui Yhwh vine la patriarhul Avram „într-o vedenie", pentru a încheia legământul cu el:

> După aceea fost-a în vedenie cuvântul Domnului către Avram şi a zis: „Nu te teme, Avrame; Eu sunt scutul tău, iar răsplata ta va fi foarte mare" (v. 1) Şi de îndată s-a făcut cuvântul Domnului (*dᵉḇar-yhwh*) către el şi a zis: „Nu acela te va moşteni, ci acela care va odrăsli din coapsele tale, acela te va moşteni!" Şi l-a scos afară şi i-a zis: „Priveşte la cer şi numără stelele, de le poţi număra"; şi i-a zis: „Aşa va fi seminţia ta!" (vv. 4-5) Şi i-a zis: „Eu sunt Domnul (*'ani yhwh*) Care te-a scos pe tine din Urul Caldeilor pentru ca să-ţi dea pământul acesta să-l moşteneşti" (v. 7) Şi a zis [Avram]: „Stăpâne Doamne (*adonay yhwh*), din ce voi cunoaşte că-l voi moşteni?" (v. 8) Iar [Domnul] i-a zis[9]: „Găteşte-Mi o junincă de trei ani, o capră de trei ani, un berbec de trei ani, o turturică şi un pui de porumbel!" (v. 9)

Observăm o alternanţă între Cuvântul Domnului şi Yhwh, de la primul care vorbeşte în vv. 1-8, la Însuşi Yhwh în v. 9, fapt ce-l convinge pe Grether să vorbească de o prezenţă mijlocită şi una nemijlocită a lui Yhwh în Fac. 15. Dacă Avram nu pare a fi surprins de schimbarea interlocutorului, cititorul cu siguranţă este! Care să fie explicaţia?

---

[9] După biblistul german, doar verbul „a spune" (*amr*) este folosit pentru discursul lui Yhwh în istoriile patriarhilor, verbul „a vorbi" (*dbr*) apărând doar de două ori în astfel de expresii (Grether 1934, p. 151).

Probabil că v. 7 ne-ar putea ajuta, prin ambiguitatea lui, căci acolo Domnul care-l scoate pe Avram din Urul Caldeei poate fi atât Yhwh, cât şi Cuvântul lui Yhwh (cf. Iuda 5; 1Cor. 10:1-10) şi, desigur, acelaşi Dumnezeu care îi scoate pe evrei din ţara Egiptului (Ieş. 17:14; 23:21; cf. Fapte 7:45; Evr. 4:8). De vreme ce Avram nu sesizează schimbarea, înseamnă că el vorbeşte cu acelaşi interlocutor în tot acest timp, pe care îl numeşte în versul următor (v. 8) „Stăpâne, Doamne". Or, asta presupune că Yhwh şi Cuvântul lui Yhwh sunt aceeaşi entitate, chiar dacă probabil nu aceeaşi persoană. De fapt, Cuvântul lui Yhwh nu este nici înger, nici om, nici altceva într-o formă intermediară, deşi apare „într-o vedenie"[10] (cf. 1Reg. 3:10). Rabinii spun în *Midraş* că profeţia poate îmbrăca zece forme de expresie, dintre care cele mai elevate erau „cuvântul" şi „vedenia" (Zlotowitz/ Scherman 2015, p. 504). Gieschen (1998, p. 103) nu este mai aproape de adevăr când numeşte Cuvântul Domnului, în acest context, „figură angelomorfică". Cum acest Cuvânt nu este descris în niciun fel, nu putem specula, căci indeterminarea fizică îl face dificil de definit. Dar cu siguranţă este „cuvânt", adică „rostire", pentru că asta înseamnă *dabar* şi pentru că vorbeşte cu Avram.

Majoritatea teorhemelor divine le auzim însă în cărţile profeţilor. O astfel de revelaţie oral-auditivă o trăieşte profetul Ilie pe muntele Horeb (1Reg. 19/ LXX 3Reg. 19, cf. Ier. 13:1-9):

> Acolo a intrat în peşteră şi a locuit în ea. Şi, iată, cuvântul Domnului (*d<u>b</u>ar-yhwh*) a fost către el şi i-a zis: „Ce faci aici, Ilie?" (v. 9) Iar El a zis: „Să ieşi mâine şi să stai în faţa Domnului în munte. Şi, iată, Domnul (*yhwh*) va trece; şi, iată, înaintea Domnului va fi năprasnică vijelie ce va despica munţii şi va sfărâma stâncile, dar nu în vijelie va fi Domnul; după vijelie va fi cutremur, dar nu în cutremur va fi Domnul; (v. 11) şi după cutremur va fi foc, dar nu în foc va fi Domnul; şi după foc va fi adiere de vânt lin, şi într-însa va fi Domnul". (v. 12) Şi a fost că dacă Ilie a auzit, şi-a acoperit faţa cu cojocul şi a ieşit şi a stat lângă peşteră. Şi, iată, o voce a venit la el şi i-a zis: „Ce faci aici, Ilie?" (v. 13) Şi a zis Domnul către el: „Du-te, întoarce-te pe calea ta şi mergi pe calea din pustia Damascului; şi te vei duce şi-l vei unge pe Hazael rege peste Siria. (v. 15)

În versetele 9, 11 şi 12, Cuvântul Domnului este acela care îl înştiinţează pe Ilie de iminenta întâlnire cu Domnul. A doua zi, profetul iese la gura peşterii, îşi acoperă faţa cu cojocul (de unde deducem că Domnul se şi arată) şi o voce (*qol*) vine la el. Iată că pe lângă Cuvântul lui Yhwh există şi o voce a lui Yhwh, o manifestare senzorială inteligibilă, intrinsecă lui Yhwh, un pandant sonor al „feţei" divine. S-ar zice că, în acest caz, Cuvântului Domnului i se substituie Vocea Domnului, dar nu putem decât să facem o presupunere. Mai importantă este aparenta distincţie dintre Yhwh şi Cuvântul lui Yhwh din acest text, care-i serveşte ca argument lui Grether pentru o falsă dihotomie.

[10] Ramban înţelege prin „vedenie" vedere prin intermediul ochiului sau percepţie mentală (MOR. NEV. I.4).

Afirmarea Cuvântului Domnului ca „un principiu care conduce şi guvernează istoria" (Grether 1934, p. 154), tot mai autonom în raport cu Domnul, este ilustrată de povestirea criptică din 1Reg. 13. Acolo, Omul lui Dumnezeu, din Iuda, primeşte poruncă nu de la Domnul, ci „prin cuvântul Domnului": „căci a fost cuvânt către mine prin Cuvântul Domnului: «Acolo să nu mănânci pâine şi acolo să nu bei apă şi de acolo să nu te întorci pe calea pe care ai mers»" (1Reg. 13:17/ LXX 3Reg. 13:17).

Un exemplu aparte este cel care prezintă chemarea profetului Ieremia, „către care a fost Cuvântul Domnului în zilele lui Iosia, fiul lui Amos, regele Iudeii" (Ier. 1:2):

> Fost-a cuvântul Domnului către mine şi mi-a zis: (v. 4) [...] Iar eu am zis: „O, Stăpâne, Doamne iată că nu ştiu să vorbesc, fiindcă eu sunt încă tânăr". (v. 6) Iar Domnul a zis către mine: „Să nu zici: «Sunt încă tânăr», căci la câţi te voi trimite, la toţi vei merge şi pe toate câte-ţi voi porunci Eu ţie, pe acelea le vei grăi. De faţa lor să nu te temi, că Eu cu tine sunt ca să te scap, zice Domnul". (vv. 7-8) Atunci Domnul Şi-a întins mâna spre mine şi mi-a atins gura (*'al-pi*) şi mi-a zis: (v. 9) „Iată, cuvintele Mele le-am pus în gura ta; iată, Eu astăzi te-am pus peste neamuri şi peste regate, ca să smulgi şi să arunci la pământ şi să nimiceşti şi din nou să zideşti şi să răsădeşti". (v. 10) Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: „Ce vezi tu, Ieremia?" Şi am răspuns: „Un toiag din lemn de migdal". (v. 11)

În acest caz, Cuvântul Domnului funcţionează ca o *inclusio* pentru dialogul Domnului cu Ieremia, deşi interlocutorul profetului pare a se schimba pe parcurs. Cuvântul lui Yhwh este cel care vorbeşte cu Ieremia în v. 4, însă acesta îi răspunde lui Yhwh cu „Stăpâne, Doamne" (v. 6). Folosirea interşanjabilă de către autor a lui „Yhwh" şi „Cuvântul lui Yhwh", întâlnită şi în 1Reg. 3:4-21, este un posibil indiciu pentru identitatea comună a celor două personaje. Dar noutatea acestui paragraf constă în introducerea unui element antropomorfic pentru a-L caracteriza nu pe Cuvântul lui Yhwh, ci Însuşi pe Yhwh: „Atunci Domnul Şi-a întins mâna spre mine şi mi-a atins gura" (v. 9).

După „vocea" lui Yhwh din 1Reg. 19, iată aici „mâna" Lui, reflecţii ale unei concepţii antropomorfizante a lui Yhwh, caracteristice iudaismului timpuriu, pre-exilic. Faptul că aceste trăsături umane i se atribuie Domnului, iar nu Cuvântului Domnului, face mai greu de conturat forma acestei misterioase entităţi celeste. În măsura în care prin ipostas divin înţelegem ceea ce se află înapoia sau dincolo de Dumnezeu, având aceeaşi natură, dar totuşi diferit de El, Cuvântul Domnului poate fi definit ipostatic. Iar întrucât acest Cuvânt se manifestă uneori vizual (apare în viziune) şi de cele mai multe ori sonor (vorbeşte), El se poate revela printr-o teofanie, dar mai ales ca teorhemă. Mai mult, Cuvântul Domnului poate fi definit şi drept cristorhemă, dar asta nu înseamnă că orice teofanie este o cristofanie/ cristorhemă, întrucât sunt numeroase locuri în Vechiul Testament unde cele două ipostasuri divine sunt distincte (Fac. 1:26; Ieş. 23:21; Deut. 32:8; Ps. 2:7; 82; 95; 110:1), după cum remarcă unii biblişti (e.g. Hanson 1965, p. 163).

„Cuvântul Domnului" din Vechiul Testament va fi fost inspiraţia pentru *logos*-ul instrumental al lui Philon şi pentru *Logos*-ul dumnezeiesc al Sf. Ioan. El este pre-închipuirea sau mai degrabă pre-cuvântarea Fiului pre-existent.

În concluzie, „Cuvântul Domnului" din Vechiul Testament ar putea fi Însuşi Isus „în formă dumnezeiască" (Filip. 2:6), Cuvântul care era la Dumnezeu şi Dumnezeu era! (Ioan 1:1).

6. „Gura Domnului" (*pi-yhwh*) şi „rostirea Domnului" (*n^{e}'um-yhwh*)

„Gura" şi „rostirea"/ „glăsuirea Domnului" sunt două trăsături antropomorfizante ale Domnului, care nu trebuie confundate cu „Cuvântul Domnului", ipostasul Său divin. Ele pot fi privite şi ca metafore senzoriale care transmit la modul figurativ iminenţa şi imanenţa lui Yhwh.

Prima ocurenţă a „gurii Domnului" apare în Exod 17: „Obştea fiilor lui Israel, toată, şi-a ridicat tabăra din pustia Sin, după gura Domnului (*'al-pi yhwh*) au tăbărât apoi la Rafidim, dar poporul nu avea apă de băut". În acest context, „gura" este o metaforă pentru Domnul, pe care israeliţii Îl ascultă doar până începe să-i chinuie setea. Atunci este momentul când Moise dă curs voii fraţilor săi, lovind stânca pentru a scoate apă din ea, dar prin aceasta mâniindu-l pe Dumnezeu. Pentru cârteala lor, Dumnezeu îi avertizează pe Moise şi israeliţi: „nu veţi intra în ţara pe care Eu le-am dat-o ca moştenire fiilor lui Israel, iar aceasta pentru că aţi cârtit împotriva gurii Mele la apa Meriba" (Num. 20:24; cf. 27:14). Aici, „gura Mea" are tot un sens metaforic, deşi tendinţa antropomorfică este mai evidentă. Expresia „gura Domnului" capătă o conotaţie aparte în Deuteronom, unde ea devine pentru Moise „sărutul morţii", după cum se relatează în text: „a murit pe gura Domnului" (Deut. 34:5). Doar Moise şi fraţii lui, Aaron şi Miriam, se învrednicesc de moarte „pe gura Domnului", adică printr-un „sărut gură către gură", singurul şi cel din urmă, căci aşa vor fi zărit şi „faţa Domnului", pentru prima şi ultima oară.

În povestirea din 1Reg. 13/ LXX 3Reg. 13, profetul din Betel îl abate pe omul lui Dumnezeu de la drumul lui şi-l invită la masă, făcându-l astfel să încalce porunca Domnului. Odată înşelăciunea consumată, profetul îi anunţă pedeapsa oaspetelui său:

> Aşa grăieşte Domnul: „Pentru că ai cârtit împotriva gurii Domnului şi n-ai păzit porunca pe care ţi-a poruncit-o Domnul, Dumnezeul tău, ci te-ai întors şi ai mâncat pâine şi ai băut apă în locul acesta despre care ţi-am grăit, zicând: «Să nu mănânci pâine şi nici să bei apă!»: trupul tău nu va intra în mormântul părinţilor tăi". (v. 21-22)

„Gura Domnului" este aici o metaforă pentru „Cuvântul Domnului", la fel ca în majoritatea cazurilor din Vechiul Testament, mai ales în cărţile profetice, unde profeţii sunt heralzii care o vestesc (1Reg. 12:15; Is. 40:5; 58:14; 62:2; Ier. 9:11; Mih. 4:4).

Am menţionat mai sus (1Reg. 19:13) o „voce" care vine la profetul Ilie atunci când el se afla în Horeb, o metaforă antropomorfizantă a lui Yhwh care apare şi la posesiv sub forma „vocii Domnului". Prima menţiune a „vocii Domnului" (*qol-yhwh*), o alternativă rară[11] la „rostirea Domnului", o găsim în Fac. 3:8, atunci când protopă-

[11] Doar unsprezece ocurenţe, dintre care jumătate sunt în Psalmi: Fac. 3:8; Deut. 5:25; 18:16; Ps. 29:3, 4^{2}, 5, 7, 8; Is. 66:6; Mih. 6:9.

rinţii se ascund la auzirea acesteia, după comiterea păcatului originar. Dată fiind sinonimia acestor două expresii, o voi trata în cele ce urmează numai pe cea mai frecventă, întâlnită de 267 de ori, faţă de numai 11 ori.

„Rostirea Domnului" (*ne'um-yhwh*) este un alt mod de manifestare orală a lui Yhwh în Vechiul Testament, întâlnit cu precădere în preambulul oracolelor divine. Prima dată îl găsim în Fac. 22:16, în discursul îngerului Domnului, prin care îl opreşte pe Avraam să-l jertfească pe Isaac: „şi a zis: «Juratu-M-am pe Mine Însumi – rostirea Domnului (*ne'um-yhwh*) de vreme ce tu ai făcut aceasta, şi de dragul Meu nu l-ai cruţat nici pe fiul tău cel iubit...»".

Versiunile biblice româneşti traduc *ne'um-yhwh* prin „zice Domnul" (BSS, BBA, CNS), dar cred că traducerea corectă este prin construcţia genitivală „rostirea Domnului", din următoarele motive: în primul rând, originalul ebraic este un *status constructus* (Cook/ Holmstedt 2009, p. 43), similar genitivului din limba română, format din două substantive, primul în forma construită (*ne'um-*), iar al doilea în forma absolută (*yhwh*); în al doilea rând, unele substantive care desemnează părţi ale corpului uman au un sens figurativ în formă construită, aşa cum este şi „rostirea Domnului" în textul biblic (JM, p. 319); trecerea de la vorbirea indirectă, marcată de „şi a zis", la vorbirea directă face de prisos prezenţa unui alt indiciu de ordin discursiv ca „zice Domnul"; FBJ şi TOB sunt singurele versiuni care traduc în mod corect *ne'um-yhwh* prin „parole de Yahvé", respectiv „oracle du SEIGNEUR"; în sfârşit, „rostirea Domnului" este o metaforă antropomorfizantă a Domnului, varianta sonoră a „gurii Domnului", specific lui Yhwh, dar distinct faţă de ipostasul său divin „Cuvântul lui Yhwh". De fapt, *ne'um* este tradus prin „oracol", „proorocie", „rostire" sau „zicere" atunci când însoţeşte un nume propriu (BDB 2010, p. 610), ca în Num. 24:3, ce-i drept in forma absolută: „Oracolul lui Balaam (*ne'um bik'am*), fiul lui Beor, oracolul bărbatului cu ochiul deschis". *HaKsav V'HaKaballah* explică *ne'um* prin rădăcina *'m*, legată de *emunah* sau *amen* ('adevăr', 'credincioşie'), ceea ce înseamnă că oracolul sau jurământul rostit va rămâne veşnic şi adevărat (Zlotowitz/ Scherman 2015, p. 809). De ce, totuşi, traducătorii insistă să redea forma construită *ne'um-yhwh* prin „zice Domnul", ignorând sensul figurativ?

Un caz interesant este Ps. 110:1/ LXX Ps. 109:1, în care expresia nu apare în forma construită consacrată (cf. Is. 14:22-23; 17:3; 22:25; 56:8; 59:20; Ier. 8:3): „Rostirea Domnului (*ne'um yhwh*) către Domnul meu: Şezi de-a dreapta Mea până ce-i voi pune pe vrăjmaşii Tăi aşternut picioarelor Tale", unde *ne'um yhwh* este tradus în majoritatea versiunilor biblice prin „zice Domnul", deşi mai corect ar fi fost „rostirea Domnului" sau „glăsuirea Domnului". Preferinţa pentru verbalizarea expresiei *ne'um yhwh* în traducere, fie că aceasta este la forma construită sau absolută, ar putea fi justificată doar pe baza oralităţii stilului, având ca scop întărirea sau consacrarea discursului direct prin formula „zice Domnul". Numai că, astfel, chiar vorbirea directă este întreruptă, iar vorbitorul (Yhwh în cele mai multe cazuri) este înlocuit cu mesagerul Acestuia, ca în cazul profeţilor. În varianta „zice Domnul" se pierde caracterul autonom, personificat şi chiar metonimic pe care „rostirea Domnului" l-ar putea avea ca un pandant discursiv firesc al „Cuvântului Domnului".

Probabil opţiunea majorităţii traducătorilor, cu excepţia celor francezi, nu ţine atât de profesionalismul lor, cât de adeziunea acestora la o tradiţie traductologică sau confesională.

7. Concluzii

Dincolo de servituţile traducătorilor sau ale exegeţilor, „Cuvântul Domnului" şi „rostirea Domnului" rămân teorheme sau teorostiri ale Legământului lui Dumnezeu cu poporul ales, care, prin sonoritatea lor intrinsecă, actualizează în mod iminent şi imanent prezenţa lui Yhwh în faţa credinciosului sau a cititorului de astăzi al textului sacru. Prin urmare, rostul acestui text revelat este acela de a fi inteligibil şi actual chiar şi atunci când relatează despre o paradoxală sinestezie biblică de tipul revelaţiei sinaitice, în care „poporul a văzut vocile".

Bibliografie

A. Izvoare şi lucrări de referinţă

BBA = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Versiune diortosită după Septuaginta, redactată şi adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Cluj-Napoca, Editura Renaşterea, 2009.

BDB = Brown, F./ Driver, S.R./ Briggs, Charles A., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2010.

B. MEG. = *bavli/Talmudul Babilonian*, Megillah.

BSS = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Bucureşti, EIBMBOR, 1991.

CNS = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului şi Noului Testament,* traducerea Dumitru Cornilescu, revizuită ortografic, Societatea Biblică din România, 2016.

DE MAG. = Augustin, *De Magistro (Despre Învăţător*), ed. bilingvă, traducere, introducere, note şi comentarii de Eugen Munteanu, Iaşi, Institutul European, 1995.

EX. RAB = *Exodus Rabbah*, vol 3, în H. Freedman/ Maurice Simon (eds.), *Midrash Rabbah*, 10 vol., New York, Soncino Press², 1951.

FBJ = *La Bible de Jérusalem,* Paris, Éditions du Cerf, 2004.

GEN. RAB. = *Genesis Rabbah*, vol I., în H. Freedman/ Maurice Simon (eds.), *Midrash Rabbah*, 10 vol., New York, Soncino Press², 1951.

JM = Paul Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew*, trans. and rev. T. Muraoka, Subsidia Biblica 14/I, Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006.

MEK = *Mekhilta De-Rabbi Ishmael*, Jacob Z. Lauterbach (ed.), The Jewish Publication Society, 2004.

MOR. NEV. = Moses Maimonides, *Moreh Nevukhim/ The Guide of the Perplexed*, trad. Shlomo Pines, vol. I, Chicago, University of Chicago Press, 1974.

M. TANH. = *Midrash Tanhuma*, Salomon Buber (ed.), Wilna, 1885.

OM. HEX. = Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri. Partea Întîia. Omilii la Hexaemeron. Omilii la Psalmi. Omilii şi Cuvântări*, traducere, introducere, indici şi note de Pr. D. Fecioru, PSB 17, Bucureşti, EIBMBOR, 1986, p. 93.

TOB = *Traduction Oecuménique de la Bible*, Paris, Éditions du Cerf, 2010.

ZOHAR = *The Zohar*, vol. IV, Maurice Simon/ Dr. Paul P. Levertoff (trans.), London/ New York, The Soncino Press, 1984.

B. Literatură secundară

Alter, Robert, *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books, 1981.

Auerbach, Erich, *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1953.

Axinciuc, Madeea, *Profetul şi oglinda fermecată. Despre imaginaţie şi profeţie în* Călăuza Rătăciţilor *de Moise Maimonide*, Humanitas, Bucureşti, 2008.

Barr, James, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford, Oxford University Press, 1961.

Boman, Thorlief, *Hebrew Thought Compared with Greek*, Philadelphia, Westminster, 1960.

Boulgakov, Serge, *La Philosophie du Verbe et du Nom*, trad. Constantin Andronikof, Lausanne, Éditions L'Age d'Homme, 1991.

Brettler, Marc Zvi/ Berlin, Adele, *The Jewish Study Bible*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

Bultmann, Rudolf, *The Concept of the Word of God in the New Testament*, în *Faith and Understanding*, vol. I, London, 1969.

Carasik, Michael, *To See a Sound: A Deuteronomic Rereading of Exodus 20:15*, „Prooftexts", XIX, 1999, p. 257-265.

Charlesworth, James, *The Jewish Roots of Christology: The Discovery of the Hypostatic Voice*, „Scottish Journal of Theology", XXXIX, 1986, p. 19-41.

Cook, James/ Holmstedt, Robert, *Biblical Hebrew. A Student Grammar*, Toronto, 2009.

Derrida, Jacques, *Speech and Phenomena*, Evanston, Northwestern University Press, 1973.

Dürr, L., *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient*, Leipzig, Hinrichs, 1938.

Eichrodt, Walter, *The Theology of the Old Testament*, vol. I, trans. J.A. Baker, London, SCM Press, 1961.

Faur, José, *Golden Doves with Silver Dots: Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.

Geller, Stephen A., *Fiery Wisdom: Logos and Lexis in Deuteronomy 4*, „Prooftexts", XIV, 1994, p. 103-139.

Gerhardsson, Birger, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabinic Judaism and Early Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998.

Gieschen, Carl A., *Angelomorphic Christology*, Leiden, Brill, 1998 („Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums", 42).

Graetz, Heinrich, *The Structure of Jewish History and Other Essays*, New York, Jewish Theological Society of America, 1975.

Grether, Oscar, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, Giessen, A. Töpelmann, 1934 (BZAW 64).

Hancher, Michael, *Performative Utterance, The Word of God, and the Death of the Author*, „Semeia", 41, 1988, p. 27-40.

Hanson, Anthony Tyrrell, *Jesus Christ in the Old Testament*, London, SPCK, 1965.

Lammert, Richard A., *The Word of YHWH as Theophany*, „Concordia Theological Quarterly", 73, 2009, p. 195-210.

McKenzie, John L., S.J., *The Word of God in the Old Testament*, „Theological Studies", 21, 1960, p. 183-206.

Ong, Walter, *The Presence of the Word. Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, New York, Suny Press, 1967.

Orlov, Andrei, *Praxis of the Voice: The Divine Name Traditions in the Apocalypse of Abraham*, JBL, 127, 2008, p. 53-70.

Procksch, Otto, „légo", în *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 4, Grand Rapids, Eeerdmans, 1967.

von Rad, Gerhard, *Old Testament Theology*, vol. II, Edinburgh, T&T Clark, 1965.

Thiselton, Anthony C., *The Supposed Power of Words in the Biblical Writings*, „Journal of Theological Studies", N.S., XXV, 1974, 2, p. 283-298.

Wolfson, Elliot R., *Through a Speculum that Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, New Jersey, Princeton University Press, 1994.

Zlotowitz, Rabbi Meir/ Scherman, Rabbi Nosson, *Bereishis/Genesis. A new translation with a commentary anthologized from talmudic, midrashic, and rabbinic sources*, 2 vol., New York, Artscroll Mesorah Publications Ltd., 2015.

TERMINOLOGIA HRANEI ÎN TEXTE ROMÂNEŞTI ALE NOULUI TESTAMENT DIN SECOLELE AL XVI-LEA ŞI AL XVII-LEA*

CĂTĂLINA MĂRĂNDUC[1,2], MIHAELA MOLDOVEANU[1], CENEL AUGUSTO PEREZ[2]
[1]Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti"
[2]Facultatea de Informatică, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
catalinamaranduc@gmail.com, *mmoldoveanu82@yahoo.com*,
perez_cenel_augusto@yahoo.com

Abstract: In this paper, we talk about the RoDia project, *i.e.* the creation of a corpus type treebank in Dependency Grammar, to illustrate the old Romanian language (from the 16th to the 19th century). We have annotated the Gospels of the *New Testament* from Alba Iulia (1648), the first edition printed in Romanian. We have the intention to annotate the *Acts of Apostles*, the second part of the book and to affiliate this corpus at international projects. At the same time, we aim to give examples of research that can be carried out using this corpus. There have been described food terminology, meanings and symbols, based on quotations extracted from the similar books printed by Coresi, from the 1688 *Bible*, and from the 1648 *New Testament*.
Keywords: treebank, old Romanian, food terminology, figurative meaning, advanced searches.

1. Introducere

Corpusul de tip *treebank*, cu adnotare morfologică şi sintactică automată corectată manual, este un proiect demarat la Facultatea de Informatică a Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", în 2007. La început, acesta conţinea traduceri din limba engleză şi citate analizate în culegeri cu scopuri didactice, deci limbă română contemporană standard. Ulterior, s-au adăugat tot mai multe citate din *Dicţionarul limbii române* (DLR) sau din bibliografia lui (din toate epocile şi în toate stilurile) şi, de asemenea, din comunicarea social-media, folclor regional, texte vechi, devenind un corpus balansat, adică încercând să cuprindă toate stilurile funcţionale ale limbii române.

În general, în Procesarea Limbajului Natural (NLP), *corpora* au rolul de a asigura antrenarea instrumentelor de procesare automată. Totuşi, cât din comunicarea într-o limbă este standard sau respectă normele de corectitudine? Nici chatul, nici limbajul familiar, popular sau regional, nici literatura, nici jurnalismul nu sunt obligate să o

* *Food Terminology in Romanian* New Testament *Texts from the 16th and 17th Centuries*.

facă şi îşi permit licenţe poetice şi inovaţii. Atunci, dacă vom antrena instrumentele cu corpus standardizat, cum vor procesa ele un limbaj natural non-standard? Pe de altă parte, lingviştii sunt tot mai mult interesaţi de realizarea unor studii asupra limbii vechi cu mijloace de analiză moderne, iar informaticienii sunt interesaţi de digitizarea moştenirii culturale, care presupune nu doar scanarea cărţilor vechi, ci şi citirea automată a informaţiei din ele.

Venind în întâmpinarea acestor necesităţi, am decis să creăm un sub-corpus consistent al *treebankului* Facultăţii de Informatică, cuprinzând limbă română din texte scrise între secolele al XVI-lea şi al XIX-lea, şi pe baza acestui corpus, pe care l-am numit RoDia (Română Diacronică), să antrenăm instrumente de procesare care să poată digitiza limba română veche.

În prezent, acest corpus de limbă veche cuprinde cinci documente XML care conţin, în 5028 de arbori sintactici corectaţi manual, textul integral al celor patru evanghelii din *Noul Testament* de la Alba Iulia (1648), precum şi un document cu 695 de citate din perioada cuprinsă între secolele al XVI-lea şi al XVII-lea. Alte documente – *Legile lui Caragea* (1818), *Cronica lui Ion Neculce* (1743), *Floarea Darurilor* (1595) – sunt în curs de corectare manuală. Întregul corpus RoDia are o variantă adnotată semantic şi una cu cuvintele din text în caractere chirilice editabile, obţinute cu ajutorul unui program de citire a literelor chirilice, creat la Chişinău (pentru aceasta, vezi Cojocaru/ Colesnicov/ Malahova 2017).

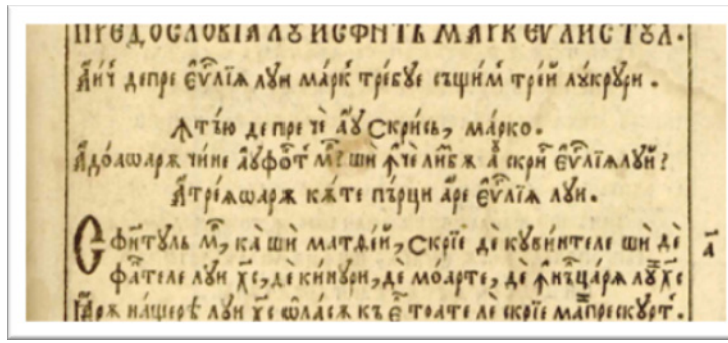
Programul a început să funcţioneze în august 2016 şi este o premieră absolută. Este vorba despre o carte tipărită în secolul al XVII-lea, scrisă cu caractere chirilice româneşti, citite de un OCR (Optical Character Recognizer) şi transformate în text editabil (*Fig. 1*). Textul recunoscut are o acurateţe de cca 65% şi trebuie corectat manual. Acurateţea acestuia va creşte pe măsură ce dicţionarul programului va conţine mai multe cuvinte scrise cu caractere chirilice, care provin din corectarea manuală.

În a doua etapă, programul OCR este completat cu un convertor de litere chirilice în litere latine. Caracterele folosite, create tot la Chişinău, sunt internaţionale şi se pot folosi şi în formatul XML. Varianta cu caractere chirilice a corpusului RoDia este construită pentru a se putea introduce informaţie în dicţionarul programului OCR, dar şi pentru a antrena, în viitor, instrumente de procesare a limbii române vechi scrise cu caractere chirilice.

În noiembrie 2016 am creat o clonă a analizorului morfologic automat (folosit pentru texte contemporane standard) al Facultăţii de Informatică. Aceasta se numeşte OldRoPOStagger (Analizor al părţilor de vorbire pentru limba română veche) şi are o acurateţe de 91,66%. Un program auxiliar introduce permanent în lexiconul lui cuvintele nou întâlnite, după ce analiza lor automată este corectată manual; astfel, acurateţea acestuia va creşte odată cu corpusul (Mărănduc/ Simionescu/ Cristea 2017).

În plan internaţional, aceste două programe pentru limbile vechi s-au dovedit a fi la acelaşi nivel cu cele create în alte ţări (OCR pentru litere gotice, greceşti, copte,

vechi slave, analizoare morfologice pentru texte din secolul al XV-lea sau pentru limbi antice)[1].



ПРОДОСЛОВІА · ЛЮИ · СЂИНЂТЬ · МАРК · ЄѵГЛИСТѢЛ
··Аинъ · депре · Єѵгліа · лѹи · марк · требѹе · съ · шим · треи · лѹкрѹри.
·Ѧтъю · де · пре · че · аѹ · скрись, · марко · ·Адоа · шарѫ · чине · аѹ · фост ·
мр? · ши · ѧче · лимбѫ · аѹ · скрис · Єѵгліа · лѹи?
Атреа · шарѫ · кѫте · пърци · аре · Єѵгліа · лѹи.
··Сфнтѹль · мр, · ка · ши · матеи, · скріе · де · кѹвинтеле · ши · де
фаптеле · лѹи · ХС, · де · кинѹри, · де · моарте, · де · ѧнълцаре · лѹи · ХС
Ѭрѫ · нашерѣ · лѹи · ХС · шласѫ · къ · ел · тоате · ле · скріе · маи · пре · скѹрт

Fig. 1. Fragment din *Predoslovia* la *Evanghelia după Marcu* şi ocerizarea lui.

2. Prezentarea textelor

În cele ce urmează, ne propunem să facem cunoscut corpusul menţionat şi să oferim un exemplu de utilizare a acestuia în scopul unor cercetări lingvistice. În acest sens, am întreprins o comparaţie a vocabularului din corpusul nostru cu cel din textele lui Coresi şi cu cel din *Biblia de la 1688*, alegând terminologia hranei, purtătoare de semnificaţii multiple. Urmărim să vedem dacă în trei traduceri de origine diferită ale textelor sacre în limba română sunt folosiţi aceiaşi termeni din sfera semantică amintită şi dacă ei sunt purtători ai aceloraşi semnificaţii.

[1] *The 18th International Conference on Computational Linguistics and Intelligent Text Processing* (Budapest, 17-23 aprilie 2017) şi *Digital Access to Textual Cultural Heritage International Conference* (Göttingen, 1-2 iunie 2017).

Pentru a obţine texte paralele, am reunit două cărţi ale diaconului Coresi, şi anume *Tetraevanghelul* (1561) şi *Lucrul Apostolesc* (1563), care conţin fragmente din Noul Testament; din *Biblia de la 1688* am selectat numai textele noutestamentare[2]. În continuare, prezentăm pe scurt textele selectate:

a) *Tetraevanghelul* (= T) este a doua carte românească tipărită de Coresi (1560-1561);

b) *Lucrul Apostolesc* (= LA), tipărit în 1563 de Coresi, constituie, împreună cu *Tetraevanghelul*, o mare parte din *Noul Testament*;

c) *Noul Testament* de la Bălgrad (= NT) este prima traducere integrală în limba română a Noului Testament şi a fost tipărit în 1648, în timpul principelui Gheorghe Racoczi I, sub coordonarea mitropolitului Simion Ştefan; traducerea s-a făcut după *Vulgata* publicată în 1587, la Veneţia;

d) *Biblia de la 1688* sau *Biblia lui Şerban Cantacuzino* (= B) este prima traducere completă a Bibliei în limba română. Traducerea s-a bazat pe versiunea lui Nicolae Milescu a *Septuagintei*, revăzută de fraţii Radu şi Şerban Greceanu.

Este vorba, aşadar, despre traduceri diferite, după surse diverse. Influenţele ideologice suferite de traducători sunt şi ele divergente. Textele lui Coresi prezintă influenţe luterane, iar *Noul Testament* de la 1648, influenţe calvine. La nivel lexical, toţi traducătorii se străduiesc să evite regionalismele şi se pare că provin din zone geografice ale ţării unde acestea se manifestă foarte puţin (Bucureşti, Braşov, Târgovişte, Ţara Românească). Toate textele prezintă influenţe slave, întrucât slavona fusese anterior limbă de cult şi traducătorii se străduiau să stabilească corespondenţe slavo-române necesare preoţilor.

Textele au fost citite simultan cu ajutorul unui program numit LUCON, care are acces liber pe pagina SURCEFORGE[3], cu care se pot efectua simultan căutări în toate documentele deschise (pot fi sute de cărţi în format text, incluse într-un folder creat special).

3. Terminologia hranei. Analiză comparativă pe baza unui corpus electronic adnotat sintactic şi semantic

3.1. ALUAT – subst. moştenit din lat. *allevantum* 'ridicat, înălţat' (DLR, *s.v.*). Programul LUCON ne-a oferit o statistică a ocurenţelor, în urma analizei căreia putem preciza că acest termen apare în textele-sursă în mai multe forme, cu următorul număr de ocurenţe pentru fiecare formă: *aluat* (LA 6, NT 5, B 6), *aluatul* (LA 6, NT 12, B 6), *aluatului* (NT 2, B 2, T 1); termenul este folosit cu sens figurat ('prin propovăduire

[2] Textele selectate sunt printre primele traduceri româneşti ale textelor sacre şi sunt editate de filologi. Acestea sunt stocate într-un corpus deţinut de Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti" din Bucureşti.

[3] Vezi https://sourceforge.net/directory/os:windows/?q=Lucon (17.08.2017). Programul este creat de informaticianul Cătălin Mititelu.

influenţa unei religii creşte şi se răspândeşte'), este utilizat însă şi cu sens negativ în NT.

> NT: Asămănată iaste împărăţiia ceriurelor *aluatului* carele ia muiarea de-l acopere în făină de trei măsuri, pănă să dospeaşte tot (Mat. 13:33);
> T: Cui voi asemăna împărăţiia lu Dumnezeu? Aseamănă-se *aluatului* ce ia muiarea, acoapere în fănină de trei măsuri până se năcreaşte tot (Mat. 13:33);
> NT: Căutaţi şi vă păziţi de aluatul fariseilor şi a saducheilor (Mat. 16:5); Atuncea înţeleseră că nu le-au zis să să ferească de *aluatul* pîinei, ce de învăţăturile fariseilor şi a saducheilor (Mat.16:12).

Creşterea aluatului este, deci, un simbol al propagării influenţei, indiferent dacă aceasta este pozitivă sau negativă. Se observă că, iniţial, ucenicii confundă acest înţeles parabolic cu simbolistica pâinii.

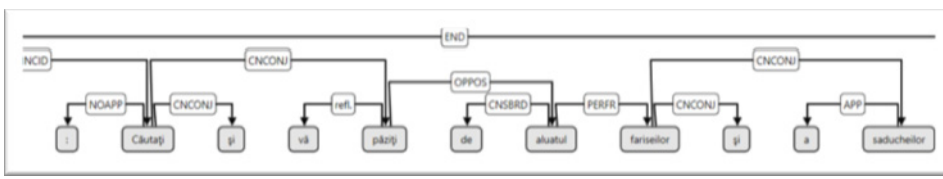


Fig. 2. Mat. 16:5 în adnotare semantică.

3.2. BĂUTURĂ – subst. moştenit din lat. **bibitura* (DLR, *s.v.*). *Beutură* este o variantă regională din Ardeal; în NT are 7 atestări; termenul standard *băutură* are 3 atestări în NT şi 8 în B. Unele ocurenţele denotă un sens spiritual, de exemplu: „Şi toţi aceeaş mîncare duhovncească au mîncat, şi toţi aceastaş *băutură* duhovnicească au băut" (B, 1Cor. 10:4). Alteori, termenul este folosit cu sensul propriu, *i.e.* 'parte din cele necesare trupului': „Şi cine va da *băutură* unuia den ceşti mai mici numai un pahar de apă reace, în nume de ucenicu, adevăr grăiesc voao, nu va piarde plata lui" (B, Mat. 10:42). Pluralul *băuturi* apare în LA 1, NT 2 şi B 2. Pare să predomine aici sensul negativ, *i.e.* 'element al unei vieţi petrecute în păcate şi desfătări trupeşti': „Ne-am petrecut anii vieţiei voia limbilor făcînd [...] întru pohtiri, întru beţie, întru cimpoaielor glasure, întru *băuturi*, întru necurăţie, slujbele idolilor" (LA, Tit 9:10).

3.3. BRÂNZĂ – subst. provenit de la numele oraşului Brienz; cuvântul desemna, la început, un anumit tip de brînză (DLR, *s.v.*); această explicaţie s-ar potrivi unui neologism. Brâncuş (1983, p. 121) şi DELR, *s.v.* îl consideră element de substrat. Este atestat prima dată într-un document din 1356-1381, menţionat în CUV. B, vol. I, p. 190. În T (1561) îl găsim în *Pravila svenţilor oteţi după învăţătura a marelui Vasilie*: „Cine se spurcă în postul mare cu carne sau cu *brândză*, elu să postească den Dumineca Tomeei pînă în Rusalii" (T, 209r). Cuvântul are aici sens propriu, *i.e.* 'hrană care nu respectă canoanele postului'.

3.4. BUCATE – subst. moştenit din lat. *buccata* (DLR, *s.v.*). Apare în corpusul nostru cu următoarele atestări: *bucate* (LA 12, NT 15, B 8, T 14), *bucatele* (LA 7, NT 3, B 2,

T 1), *bucatelor* (LA 3, NT 2, B 1). Sensul obişnuit este de 'hrană necesară trupului, de care nu ar trebui să ne îngrijim'. La singular are sens similar celui din limba contemporană: „Răspunse Iisus: «Acela iaste, căruia Eu o *bucată* întinsă îi voiu da». Şi întingînd pîinea, deade Iudei a lui Simon den Scariot. Şi după ce luo bucata, atuncea întră întru el Satana" (NT, Ioan 13:26-27). În NT apare şi sensul figurat de 'hrană nepieritoare pentru suflet': „Lucraţi nu pentru bucate pieitoare, ce pentru *bucate* ce rămîn în viiaţa veacilor" (Ioan 6:27). Un alt sens simbolic e acela de 'hrană spirituală pentru cei formaţi întru credinţă, în opoziţie cu *lapte*, care este destinat începătorilor': „Cu lapte hrăniiu pre voi, nu cu *bucate*, ce încă nu puteaţi ce nece acum încă puteţi" (NT 1Cor. 3:2); „Ce cînd va să dea omului lapte, elu e neştiutoriu în cuvîntul dereptăţiei, elu e un cocon tînăr. Iară adevăraţilor elu le trebuiaşte *bucate* tari, ce pentru învăţătura elu le-au dat minte ce întru despărţeală şi al binelui şi al răului" (LA, Evr. 5:13-14).

3.5. CARNE – subst. moştenit din lat. *caro*, *carnis* (DLR, *s.v.*). În corpusul nostru are următoarele atestări: *carne* (LA 5, NT3, B 1), *carnea* (LA 2, NT 8), *carneei* (NT 1). Sensul este de 'hrană care nu respectă canoanele postului': „Bine e a nu mînca *carne* şi a nu bea vin, nece a face ceva întru caria să poticneaşte fratele tău, au să sminteaşte sau slăbeaşte" (NT, Rom. 14:21). Un alt sens este acela de 'întrupare': „Mă şi vedeţi, că duhul *carne* şi oase n-are, precum Mă vedeţi pre Mine" (B, Ioan 24:39).

3.6. DULCE – adj. moştenit din lat. *dulcis* (DLR, *s.v.*). În LA apare de 67 de ori; intră deseori în compuse de tipul: *dulce-vesti*, *dulce-mărturisi*, *dulce-dărui*, *dulce-vestirea*, *dulce-dăruire*, *dulce-dăruind*, *dulce-răbdare* (NT 6, B 3, T 29); cuvinte înrudite: *dulceaţa* (LA 36, NT 1), *dulceaţă* (LA 36, B 6). În T este folosit de obicei cu sens figurat: „Ce mă grăieşti *dulce*? Nimea nu e *dulce*, numai Dumnezeu unul" (T, Mat. 9:17). În acest verset, în loc de *dulce*, în NT apare termenul *bun* (*Fig. 3*); la fel în B.

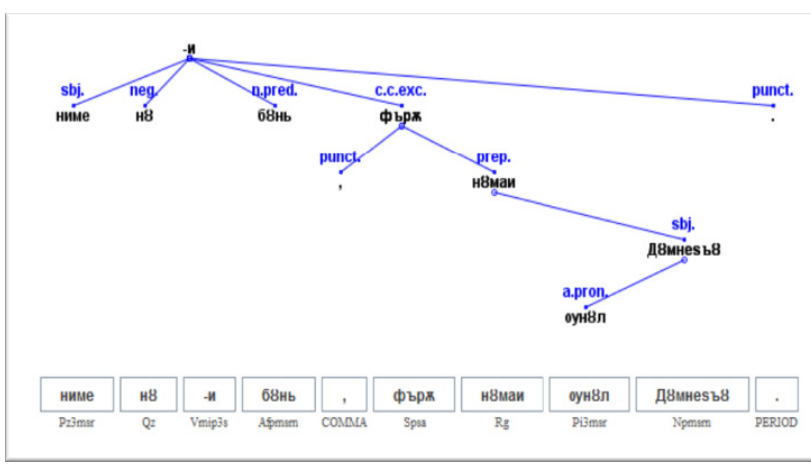


Fig. 3. Arbore adnotat morfo-sintactic, cu caractere chirilice.

3.7. FĂRÂMĂ – subst., element de substrat; cf. alb. *thërrime* (Ionescu 1985, p. 74). În textele studiate este atestat de mai multe ori: *fărîme* (T 7, B 2, NT 3), *fârîmele* (T 3, B 2, NT 3), *fărîmituri* (B 2, NT 1). Sensul este de 'aliment care prisoseşte după ce necesitatea hrănirii este satisfăcută; belşug'. Sensul 'hrană spirituală' apare în relatarea despre înmulţirea pâinilor, când se precizează numărul de coşuri cu fărâme care au rămas în urma ospăţului.

3.8. HRANĂ – subst., din vsl. *chrana* (DLR, *s.v.*). În textele studiate are următoarele ocurenţe: *hrană* (LA 7, NT 5, B 6, T 3), *hrana* (NT 5, B 5), *hrane* (B 1), *hraneei* (T 1). Acolo unde în T apare termenul *hrană* cu sensul propriu de 'satisfacere a necesităţilor trupeşti' („Pustiu easte locul şi ceasul amu treace; lasă gloatele să margă împrejurul satelor să cumpere lor *hrană*", Mat. 14:15), în NT găsim termenul *bucate*. Termenul *hrană* apare şi cu sensul de 'hrană spirituală'; din această perspectivă, este interesantă opoziţia cu *laptele*, care este hrana pruncilor, adică a învăţăceilor sau a ucenicilor în credinţă (vezi şi *supra*).

3.9. LAPTE – subst. moştenit din lat. *lac*, *lactis* (DLR, *s.v.*). Atestări: *lapte* (LA 4, NT 4, B 3), *laptele* (LA 1, NT 1, B 2). Termenul *lapte* 'hrană pentru prunci' se flă în opoziţie cu *hrană întemeiată* 'hrană pentru cei puternici' (vezi *supra*): „Pentru că datori fiind a fi învăţători pentru vreame, iarăşi vă trebuie a învăţa pre voi carele-s stihiile începutului cuvintelor lui Dumnezău şi v-aţi făcut trebuindu-vă *lapte*, şi nu hrană întemeiată" (B, Evr. 5:12-13).

3.10. LEGUME – subst. moştenit din lat. *legumen*, *-is* (DLR, *s.v.*). Atestări: *legumi* (B 1), *legumile* (B 2). Termenul este folosit cu sens generic pentru o serie de condimente care diferă puţin în textele studiate; acestea sunt şi un simbol pentru lucrurile mărunte scoase în mod greşit în evidenţă de farisei, care neglijează esenţialul: „Ce vai voao, fariseilor, că zeciuiţ izma şi ruta, şi toate *legumile*, şi daţ judecata şi dragostea lui Dumnezău; aceastea s-au căzut a le face, şi acealea a nu lăsa" (B, Mat. 23:23). Elementele vămuite de farisei sunt, în contextul respectiv, următoarele[4]: *rută* 'plantă erbacee aromatică' (cf. lat. *ruta*; în B), *izmă* (element de substrat; în B, T, NT), *cimbru* (cf. gr. *thymbra*; în B), *chemin* (cf. gr. *kiminon*; în NT), *pătrunjel* (cf. lat. *petroselinum*; în T), *molotru* (cf. slavon. **молотръ**; în NT), *mărar* (element de substrat, cf. alb. *mëraj*; în B, NT), *mintă* (cf. vsl. **мѧта**, lat. *mentha*; în NT).

3.11. MIERE – subst. moştenit din lat. *mel*, *mellis* (DLR, *s.v.*). Apare în mai multe texte: „Era Ioan îmbrăcat cu peri de cămilă şi brîu de curea prespre mijlocul lui şi mînca lăcuste şi *miare* sălbatecă" (NT, Marc. 1:6), „mîncarea lui era mugur şi *miiare* sălbatecă" (T, Marc. 1:6), „mînca vlăstări şi *miare* sălbatică" (B, Marc. 1:6).

3.12. PÂINE – subst. moştenit din lat. *panis* (DLR, *s.v.*). Atestări: *pâine* (LA 8, NT 37, B 33), *pâinea* (NT 24, B 17, LA 5), *pâinei* (NT 2), *pâinile* (B 1), *pâini* (NT 36, B 23), *pâinii* (NT 1, B 2), *pâinile* (NT 6, B 6). În T (1561) apare termenul regional sinonim *pită* (cf. bg. **пита**), cu 14 atestări în T şi 3 în LA, unde este atestat frecvent *pâine*. Putem observa

[4] După DLR, *s.v.*

cum, în decurs de câţiva ani, Coresi renunţă la regionalismul *pită*, într-un continuu efort de a selecta termenii cu circulaţie generală.

Este vorba despre unul dintre cele mai importante simboluri ale religiei creştine, simbol al transsubstanţierii trupului divin în hrană spirituală, prin care credincioşii devin un singur trup unii cu ceilalţi şi cu divinitatea. Sensul acestui termen este primordial pentru religia creştină şi exemplifică perfect traiectoria de la sensul propriu la cel figurat-simbolic, deoarece prin transsubstanţiere şi cuminecare se trece de la satisfacerea nevoilor trupeşti la hrana sufletească; cf. „Şi mâncând ei, luo Iisus *pîne*, o blagoslovi, frîmse-o şi deade lor şi zise: «Luaţi, mîncaţi, acesta e trupul Mieu»" (NT, Marc. 14:22).

3.13. ROD – subst., cf. vsl. **родъ** (DLR, *s.v.*). Atestări: *rod* (LA 11, NT 34, B 29), *rodul* (La 3, NT 26, B 14, T 12), *rodului* (NT 2, B 1, T 1), *rodure* (NT 2), *roduri* (B 2), *rodurile* (B 2). Pe lângă acest cuvânt, care are preponderent sens simbolic ori măcar generic, apar şi atestări din familia sa lexicală: *rodeaşte* (NT 2, B 1), *rodi* (LA 1, NT 1, B 1, T 1), *roditoare* (NT 1).

Fragmentul următor este adnotat semantic în *Fig. 4*: „Dară altele căzură în pămînt bun şi deaderă *rod*: una, o sută, alta, şase zeci, iară alta treizeci" (NT, Mat. 13:8). Textul citat prezintă mai multe tipuri de elipse. În primul rând, nu apare cuvântul *sămânţă*, care este un simbol atât pentru cuvântul propovăduit, cât şi pentru persoana care se converteşte şi care va converti pe alţii sau va avea urmaşi. În al doilea rând, nu este repetată locuţiunea verbală *a da rod*, pe care am adnotat-o transferând sensul ei (prin eticheta EQVH[5]) la elemente relaţionale care devin regente pentru perechile următoare de subiect – obiect, sau, în adnotare semantică, existent – rezultat.

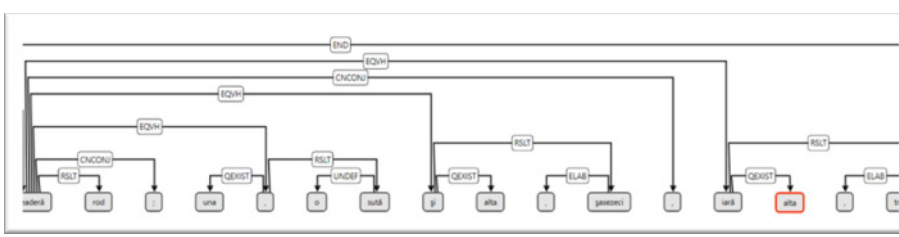


Fig. 4. Elipse. Mat. 13:8 (NT) în adnotare semantică.

Alt sens al cuvântului este cel de 'faptă prin care se probează calitatea unui aspirant la viaţa de veci' (pomul bun dă roade bune, cel care nu face roade nu este folositor, deci va fi tăiat).

[5] Am introdus simbolurile EQVH (echivalent cu headul său, ţinând locul lui), EQVZ şi EQVP, ultimele două adnotând echivalenţa cu headul şi shimbarea polarităţii pozitive în negativă şi invers.

3.14. STRUGURI – subst., element de substrat (DLR, *s.v.*). Atestări: *struguri* (NT 2, B 2, T2), *strugurii* (NT 1, B 1); cf. „Au doară vor culeage den spini *struguri* au den scai smochine?" (NT Mat. 7:16, T Mat. 7:16). Acest cuvânt nu este doar o particularizare a genericului *rod*, ci, făcând referire la rodul viţei din care se face vinul, element participant alături de pâine la transsubstanţiere, devine extrem de important. Via este şi simbol al lumii, împreună cu viiaşii (poporul ales, cu care a fost semnat un legământ) care nu dau rodul ei stăpânului şi îl ucid pe fiul acestuia. Rodul *viţei de vie* devine element unic pentru a dobândi „viaţa de veci", cuvinte compuse, înrudite etimologic: „Iară zic voao că nu voiu bea de acum dentru acest rod de *vie* pînă la zua aceaia carea voiu fi cu voi de nou întru *împărăţia tatălui mieu*" (NT, Mat. 26:29).

3.15. VIN – subst. moştenit din lat. *vinum* (DLR, *s.v.*). Atestări: *vin* (LA 5, NT 22, B 32, T 24), *vinul* (NT 18, B 16, T 3), *vinulu* (T 2), *vinului* (NT 1, B 3). Latura negativă a simbolului este prezentă alături de cea pozitivă: „Şi nu vă îmbătaţi de *vin*, întru el iaste curvie, ce să fiţi plin în Duh" (LA, Efes. 5:18); „Bea-va şi acest din *vinul* mîniei lui Dumnezău, carele s-au împlut în păharul mîniei Lui" (NT, Apoc. 14:10). Vinul *nou* este un simbol al *Noului Testament*: „Neci bagă *vinul nou* în foii vechi; că almintrea să sparg foii şi *vinul* să varsă, şi foii pier" (NT, Mat. 9:17). Transformarea apei în vin la nunta din Caana Galileei (nunta fiind şi ea un nou legământ) este prima din seria minunilor christice. Relaţia dintre Iisus şi biserica sa este văzută în multe parabole ca o nuntă: „Hristos întoarse apa în *vin* şi făcu începeniia seamnelor Lui" (NT, Ioan, 2:11, rezumat iniţial).

3.16. OLOI **–** subst., cf. magh. *olaj* (DLR, *s.v.*). Atestări: *oloi* (NT 2), *oloiul* (NT 1), *uloiu* (NT 5), *uloiul* (NT 2). Elementul este asociat deseori cu vinul: „Iară vinul şi *oloiul* să nu-l strici" (NT Apoc. 6:6). Această combinaţie are puteri vindecătoare sau are capacitatea de a înlesni accesul în lumea de dincolo: „Şi să apropie de el şi legă ranele, turnînd în iale *uloiu* şi vin; puindu-l pre el pre al lui dobitoc, duse-l în sălaşul oaspeţilor şi-i purtă căştiga" (NT, Luc. 10:34).

3.17. UNT – subst. moştenit din lat. *unctum* (DLR, *s.v.*). Atestări ale termenului individual, precum şi în derivate sau în compuse: *unt* (LA 2, NT 1, B 1, T 6), *untu* (B 1, T 1), *untul* (B 1, T 1), *untdelemn* (B 7), *untdelemnul* (B 1), *untdelemnului* (B 1), *unsoare* (NT 10, B 4), *unsoarea* (NT 4), *unsori* (B 3). Se observă că selecţia sinonimelor variază în textele studiate. Ungerea rituală este un simbol al veseliei, bogăţiei şi norocului: „Te-au uns Dumnezeu, Domnul Tău cu *unt* de veselie mai vârtos decît soţii Tăi" (LA, Evr. 1:12). Prin ungere se exprimă respectul pentru musafir sau veneraţia pentru făcătorul de bine. De asemenea, untdelemnul este folosit în cadrul ritualurilor de înmormântare.

4. Concluzii

Referitor la terminologia hranei din textele studiate, mulţi dintre termenii analizaţi au originea în substrat; alţii sunt moşteniţi din latină sau, mai rar, aparţin influenţei slave. Aceştia apar atât cu sens propriu (hrana necesară trupului), cât şi cu sens

figurat (hrana spirituală). După cum observăm în materialul analizat, trecerea de sensul propriu la cel figurat poate fi urmărită mai ales în parabolele biblice.

În ce priveşte studiul limbii române vechi, credem că acesta ar trebui să se poată efectua atât pe baza textelor transliterate cu alfabet latin, cât şi pornind direct de la textele scrise cu alfabet chirilic (ca în cazul limbii greceşti sau al limbii germane scrise cu caractere gotice). În acest sens, vom continua să îmbunătăţim procesarea cât mai fidelă a cărţilor vechi.

Cât priveşte editarea unor texte cu apropierea textului de limba contemporană, pentru uzul nespecialiştilor în textele vechi sacre, nu ne putem opri la acest lucru atunci când vorbim despre moştenirea culturală a primelor secole de scriere în limba română. Instrumentele de procesare actuale includ în lexicoanele lor mai ales date despre limba română contemporană standard; prin obţinerea clonelor în stare să proceseze limba veche în foma originală se va obține, implicit, capacitatea acestora de a procesa formele care conțin actualizări.

Corpusul RoDia este accesibil pe site-ul Facultăţii de Informatică şi poate fi consultat. Cu programele Treeannotator (*Fig. 3*) sau Treebank Annotator (*Fig. 2*, *4*) se pot vizualiza arborii semantici sau sintactici pe care îi conţine corpusul. De asemenea, cu ajutorul programelor LUCON sau NOTEPAD++, se pot efectua căutări în corpusul în format XML folosit aici; acestea permit căutarea nu numai a cuvintelor, ci şi a anumitor etichete de adnotare; de exemplu, *postag="Vmm-2p---l"* este o etichetă morfologică cu care am adnotat un fenomen specific limbii române vechi, *i.e.* imperativul format de la infinitivul lung (ex. *gândireți*, *giurareți*, *protivireți*, *grăireți*, *închipuireți*, *fireți* etc.).

Bibliografie

A. Izvoare şi lucrări de referinţă

B = *Biblia 1688*, în *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688, Pars XXIV: Novum Testamentum II: Actus Apostolorum, Pauli Epistolae, Catholicae Epistolae, Iudae, Apocalypsis Ioannis*, Eugen Munteanu (coord.), Anca Bibiri, Iosif Camară, Ana Catană-Spenchiu, Claudiu Coman, Emanuel Conţac, Marius Cruceru, Ana-Maria Gînsac, Octavian Gordon, Gabriela Haja, Maria Moruz, Mihail Neamţu, Mihaela Paraschiv, Alina Pricop, Ovidiu Sferlea, Elena Tamba, Wilhelm Tauwinkl, Mădălina Ungureanu, Alin Vara, Mihai Vladimirescu. Editor: Ana Catană-Spenchiu, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2015.

CUV. B = *Cuvente den bătrâni*, tom. I: *Limba română vorbită între 1550-1600*, studiu paleografico-linguistic de B. Petriceicu Hasdeu; tom. II: *Cărţile poporane ale românilor în secolul al XVI-lea* [...]; tom. III: *Istoria limbei române*, partea I: *Principie de linguistică*. Ediţie îngrijită, studiu introductiv şi note de G. Mihăilă, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, vol. I-III, 1983-1987.

DELR = *Dicționarul etimologic al limbii române*, vol. I (A-B), Bucureşti, Editura Academiei Române, 2010.

DLR = *Dicţionarul limbii române*, ediţie anastatică în 19 vol., după *Dicţionarul Academiei* (DA) şi *Dicţionarul limbii române* (DLR), Bucureşti, Editura Academiei Române, 2010.

LA = Coresi, *Lucrul Apostolesc. Apostolul*, Braşov, 1563. În *Texte de limbă din secolul al XVI-lea*, vol. IV, reproduse în fascimile, îngrijite de Ioan Bianu, Bucureşti, Tiparul „Cultura Naţională", 1930.

NT = *Noul Testament*, tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ştefan, mitropolitul Transilvaniei, reeditat după 340 de ani, Alba Iulia, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Alba Iuliei, 1988.

T = Coresi, *Tetraevanghelul tipărit de Coresi (Braşov, 1560-1561) comparat cu Evangheliarul lui Radu de la Mănicești, 1574*, ediţie alcătuită de Florica Dimitrescu, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1963.

B. Literatură secundară

Brâncuş, Grigore, *Vocabularul autohton al limbii române*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983.

Cojocaru, Svetlana/ Colesnicov, Alexander/ Malahova, Ludmila, *Digitization of Old Romanian Texts Printed in the Cyrillic Script*, în *Proceedings of International Conference on Digital Access to Textual Cultural Heritage*, ACM Publisher, 2017, p. 143-148.

Ionescu, Adriana, *Lexicul românesc de proveniență autohtonă în textele din secolele al XVI-lea și al XVIII-lea*, Bucureşti, TUB, 1985.

Iorga, Nicolae, *Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, vol. I, Vălenii-de-Munte, Tipografia „Neamul Românesc", 1908.

Mărănduc, Cătălina/ Simionescu, Radu/ Cristea, Dan, *Hybrid POS-tagger for Old Romanian*, în *Proceedings of the International Conference on Computational Linguistics and Intelligent Text Processing CICLing*, Budapest, 2017 (în curs de publicare).

Mihăilă, Gheorghe, *Observaţii asupra manuscrisului slavo-român al popii Bratu*, în *Studii de limbă literară și filologie*, vol. II, 1972, p. 301-345.

ASPECTE PRAGMATICE ALE PROVERBULUI DE SORGINTE BIBLICĂ*

IOAN MIHALCEA
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
ioanmihalcea90@gmail.com

Abstract: In the current article, we aim at presenting a number of pragmatic aspects of the proverbs found in the Bible or of biblical origin. The paper is based both on a linguistic pattern (speech act theory) and on an exegetical or rhetorical one (McKenzie's view on the functions of the proverb). We have tried to present the pragmatic functions that proverbs found in the Bible and proverbs of biblical origin have as well as how they work in certain contexts. We have also tried to make an analysis regarding how these proverbs are used as indirect speech acts based on the studies of Neal Norrick and Alan Winton.
Keywords: proverbs in the Bible, pragmatics, speech acts, biblical paremiology

1. Introducere

În studiul de faţă ne propunem să prezentăm câteva aspecte pragmatice ale proverbelor biblice şi de sorginte biblică. Studiul are la bază două modele: unul lingvistic (teoria actelor de limbaj) şi unul exegetic/ retoric (funcţiile propuse de McKenzie). Pornind de la teoria actelor de limbaj propusă de John Austin, continuată şi îmbunătăţită de John Searle, cel care realizează o tipologie a actelor de vorbire, am încercat să facem o analiză a modului în care funcţionează proverbul biblic şi a funcţiilor pe care acesta le îndeplineşte din punct de vedere pragmatic. De asemenea, am încercat să analizăm şi modul în care proverbul biblic este folosit ca act de vorbire indirect, urmărind îndeaproape direcţia propusă de Neal Norrick, precum şi să prezentăm cele două funcţii extralingvistice identificate de McKenzie.

2. Proverbele – acte de vorbire indirecte

Neal Norrick (1981) discută despre aşa-numitele acte de vorbire „non-directe" (*nondirect speech acts*) în care sunt incluse toate actele de vorbire opuse celor directe, adică actele de vorbire indirecte şi cele figurate (metaforice), şi, de asemenea, despre constrângerile sau negaţiile duble (*double binds*). Prin constrângeri/ negaţii duble

* *Considerations on the Pragmatics of Biblical Proverbs.*

(*double binds*), Norrick înţelege situaţia specială în care se poate afla o persoană, caracterizată printr-un conflict între maxima conversaţională şi principiile de politeţe. Pentru a înţelege mai bine acest concept, Norrick oferă exemplul unei situaţii în care un individ se întâlneşte cu o cunoştinţă ce poartă o pălărie despre care el crede că este urâtă. Acea cunoştinţă îi cere părerea despre pălăria sa. În acel moment, individul este „prins" într-o constrângere sau negaţie dublă, întrucât maxima calităţii îl obligă să fie sincer şi, în acelaşi timp, convenţiile de politeţe îi recomandă să nu-şi supere cunoştinţa (cf. Norrick 1981, p. 38). Concluzia la care ajunge Norrick este că aceste constrângeri duble pot fi rezolvate prin folosirea actelor de vorbire indirecte şi a celor metaforice. Unul dintre aceste acte de vorbire indirecte este proverbul. Norrick este de părere că proverbele sunt utilizate ca acte de vorbire indirecte în situaţii de constrângere dublă pentru că, astfel, vorbitorilor le este mai uşor să evite implicarea personală, care poate presupune, în final, chiar compromiterea personală. Astfel, recurgând la proverbe, vorbitorul poate să emită o judecată sau îşi poate exprima propriile păreri sau credinţe fără a-l ofensa pe interlocutor (cf. Norrick 1981, p. 43). Tot Norrick (*ibid.*, p. 43-44) găseşte cinci motive pentru care proverbele consituie acte de vorbire indirecte ce acţionează drept „dispozitive" care ajută la anularea aşa-numitelor „constrângeri" sau „negaţii duble". Un prim motiv face referire la faptul că orice proverb rostit de către un vorbitor reprezintă un act de citare, intenţia vorbitorului fiind aceea ca enunţul să aibă un anumit sens în contextul în care este rostit. Văzute din acest punct de vedere, subliniază Norrick, toate rostirile proverbelor pot fi văzute ca acte de vorbire indirecte. În al doilea rând, intenţia proverbelor este aceea de a exprima mai mult sau ceva diferit faţă de ceea ce exprimă ele în mod direct. Norrick alege să dea drept exemplu, în acest caz, proverbul: „Aşa tată, aşa fiu" („Like father, like son"), despre care spune că poate exprima o simplă credinţă/ convingere despre taţi şi fii, dar care funcţionează mai degrabă ca un compliment pentru cei doi sau ca un avertisment pentru tată. Un al treilea motiv se referă la faptul că proverbele sunt adesea folosite metaforic, constituind, astfel, ceea ce Norrick numeşte acte de vorbire „non-directe". Enunţând exemplul: „O nenorocire nu vine niciodată singură" („When it rains, it pours"), Norrick susţine că rostirea acestui proverb pentru a exprima o observaţie meteorologică constituie un act de vorbire indirect prin simplul fapt că este citat; însă dacă acelaşi proverb este folosit pentru a exprima faptul că nenorocirile vin împreună, atunci actul de vorbire este metaforic, dar direct; iar în cazul în care proverbul este folosit pentru a avertiza pe cineva care tocmai a trecut printr-o nenorocire, atunci actul de vorbire este atât indirect, cât şi metaforic. Cel de-al patrulea motiv găsit de Norrick face referire tot la citare. Citarea unui proverb de către vorbitor acţionează mai degrabă ca un „memento" decât ca o opinie sau un sfat personal datorită faptului că interlocutorul este obişnuit cu acesta. Citarea unui proverb îl face pe vorbitor să se sustragă atunci când vine vorba de consecinţele produse de rostirea acestuia. Vorbitorul îşi poate exprima opinia prin intermediul unui proverb, fără să poată fi tras la răspundere. Un ultim motiv enumerat de Norrick se referă la faptul că acest caracter familiar al proverbului şi apartenenţa lui la înţelepciunea populară

conferă rostirii o anumită autoritate. Astfel, rostirea unui proverb de către un vorbitor are un efect triplu: prezintă credibilitate, autoritate şi, în acelaşi timp, elimină responsabilitatea directă a vorbitorului.

Din punct de vedere pragmatic, acelaşi lucru se petrece şi în Evanghelii, acolo unde proverbul este folosit pentru a rezolva o situaţie conflictuală fără ca vorbitorul, în acest caz Iisus, să exprime un comentariu, o poruncă sau un refuz direct în legătură cu poziţia sau atitudinea interlocutorului (cf. Winton 1990, p. 132). Trebuie să atragem atenţia asupra faptului că folosirea proverbelor de către Iisus în astfel de situaţii se realizează pentru a creşte autoritatea şi credibilitatea celui care le rosteşte, întrucât, după cum se ştie, recursul la proverbe în tradiţia iudaică reprezenta un fenomen ce ţinea de înţelepciune.

Un exemplu interesant, dar nu singurul, în care un proverb este folosit de către Iisus pentru a exprima un refuz este episodul întâlnirii Mântuitorului cu femeia canaaneancă, episod surprins atât în Mat. 15:21-28, cât şi în Marc. 7:24-30. Redăm mai jos cele două pasaje:

> Şi ieşind de acolo, Iisus a plecat în părţile Tirului şi ale Sidonului. Şi iată, ieşind o femeie canaaneeancă din hotarele acelea, striga, zicând: „Miluieşte-mă, Doamne, Fiul lui David!, fiica mea este rău chinuită de demon". El însă nu i-a răspuns nici un cuvânt. Şi apropiindu-se ucenicii Săi, Îl rugau, zicând: „Elibereaz-o, că strigă în urma noastră". Iar El, răspunzând, a zis: „Nu sunt trimis decât la oile cele pierdute ale casei lui Israel". Iar ea, venind, I se închina, zicând: „Doamne, ajută-mă!" El însă, răspunzând, i-a zis: „*Nu este bine să iei pâinea copiilor şi s'o arunci câinilor*". Iar ea a zis: „Da, Doamne, *dar şi câinii mănâncă din fărâmiturile ce cad de la masa stăpânilor lor*". Atunci răspunzând Iisus, i-a zis: „O, femeie, mare este credinţa ta; fie ţie precum voieşti!" Şi s'a tămăduit fiica ei din ceasul acela. (Mat. 15:21-28)[1]

> Şi ridicându-Se de acolo, S'a dus în hotarele Tirului şi ale Sidonului; şi intrând într'o casă, voia ca nimeni să nu ştie, dar n'a putut să rămână tăinuit. Că de'ndată auzind despre El o femeie a cărei fiică avea duh necurat, a venit şi a căzut la picioarele Lui. Şi femeia era păgână, de neam din Fenicia Siriei. Şi-L ruga să scoată demonul din fiica ei. Iar Iisus i-a zis: „Lasă întâi să se sature fiii; că *nu e bine să iei pâinea fiilor şi s'o arunci câinilor*". Ea însă a răspuns şi a zis: „Da, Doamne, *dar şi câinii, sub masă, mănâncă din fărâmiturile fiilor*". Şi El i-a zis: „Pentru acest cuvânt, du-te!, demonul a ieşit din fiica ta". Iar ea, ducându-se acasă, a găsit-o pe copilă culcată pe pat; iar demonul, ieşit. (Marc. 7:24-30)

În acest context, Winton (1990, p. 132) remarcă faptul că, din cauza tensiunii impuse de situaţie, cei doi vorbitori recurg la strategia „căii ocolitoare" (*strategy of indirection*). Dacă ar fi să judecăm în termenii pragmatici propuşi de Norrick, am putea spune că Iisus se află în acea situaţie de dublă constrângere (*double bind*), în care maxima calităţii intră în conflict cu normele de politeţe, ceea ce îl face pe Iisus să recurgă la actul de vorbire indirect, care în acest caz este reprezentat de un proverb: „Nu este bine să iei pâinea copiilor şi s'o arunci câinilor". Prin urmare, în

[1] Citatele biblice sunt extrase din B ANANIA.

acest caz, forţa ilocuţionară a proverbului este cea a unui refuz. Replica femeii face uz de aceeaşi strategie, aceasta folosindu-se de răspunsul lui Iisus pentru a-i răspunde tot cu o expresie cu caracter paremiologic: „dar şi câinii mănâncă din fărâmiturile ce cad de la masa stăpânilor", forţa ilocuţionară a acestei expresii situându-se undeva la limita dintre rugăminte şi cerere. Trebuie remarcat faptul că forţa ilocuţionară a acestor proverbe şi expresii cu caracter paremiologic este condiţionată într-o mare măsură de context. Există o serie de factori contextuali care permit materialului paremiologic să aibă o anumită forţă ilocuţionară. În pasajul din Evanghelia după Matei, întâlnirea lui Iisus cu femeia canaaneancă se petrece într-un mod zgomotos (femeia strigă), cererea acesteia fiind refuzată, în primă instanţă, prin tăcerea lui Iisus. Situaţia creează un conflict între Iisus şi ucenicii săi, răspunsul Mântuitorului la cererea acestora fiind un act de vorbire metaforic: „Nu sunt trimis decât la oile cele pierdute ale casei lui Israel", prin care Iisus le atrage atenţia, în mod indirect, ucenicilor asupra statutului de păgână pe care îl are femeia. Această confruntare dintre Iisus şi ucenicii săi lipseşte în secvenţa din Evanghelia după Marcu, însă aici se face o referire explicită la condiţia femeii („femeia era păgână, de neam din Fenicia Siriei"). Dacă în Evanghelia după Matei tensiunea situaţiei este realizată prin apariţia zgomotoasă a femeii, în Evanghelia după Marcu această tensiune este dată de descoperirea lui Iisus în casa în care Mântuitorul încerca să se facă tăinuit.

3. Proverbul biblic şi teoria actelor de limbaj

Aşa cum am amintit deja, teoria actelor de vorbire propusă de John Austin este continuată şi îmbunătăţită de John Searle, care realizează o tipologie a actelor de vorbire, grupându-le în cinci categorii: *reprezentative/ asertive*, acele acte de vorbire care exprimă credinţa vorbitorului că ceva este adevărat, în această categorie fiind incluse: afirmaţiile, sugerările, plângerile, concluziile etc.; *promisive*, acele acte de vorbire prin care vorbitorul se angajează să facă ceva, în această categorie intrând acte precum: promisiunile, jurămintele, angajamentele etc.; *directive*, actele de vorbire prin care vorbitorul încearcă să-l determine pe receptor să facă ceva, în această categorie intrând: cererile, comenzile, invitaţiile, permisiunile, sfaturile etc.; *expresive*, actele de vorbire prin care vorbitorul exprimă o stare psihologică faţă de receptor, de exemplu: mulţumirile, felicitările, scuzele, condoleanţele etc.; *declarative*, actele de vorbire prin care se declară un verdict, în această ultimă categorie fiind incluse exemple precum: sentinţele date de judecători infractorilor, botezul dat de preoţi copiilor etc.

Vida Jesenšek (2014, p. 149) consideră că această tipologie propusă de Searle poate fi aplicată şi proverbelor. Astfel, proverbele pot funcţiona, pe rând, ca exprimări ale: actelor de vorbire reprezentative (asertive), ale actelor de vorbire directive, ale actelor de vorbire promisive, precum şi ale actelor de vorbire expresive. Le vom discuta pe fiecare în parte. Aici este necesar să facem precizarea că proverbele văzute ca acte de vorbire sunt dependente de context. Prin urmare, proverbul citat

ca enunţ autonom nu poate funcţiona în acest caz deoarece el poate avea funcţii diferite în contexte diferite. De aceea, exemplele pe care le-am selectat sunt extrase din Evanghelii, acolo unde se poate vorbi de un oarecare context. Chiar şi în cazul proverbelor extrase din Evanghelii, trebuie să subliniem faptul că funcţiile pe care acestea le îndeplinesc sunt orientative, întrucât ele trebuie judecate într-un anumit tip de text.

3.1. Proverbele ca exprimări ale actelor de vorbire reprezentative (asertive)

În legătură cu această categorie, trebuie să facem observaţia că asertivitatea nu reprezintă o funcţie dominantă a proverbului; de aceea, exemplele identificate nu sunt foarte multe. Cu toate acestea, în cadrul acestei categorii poate fi adusă în discuţie secvenţa: „[...] El face să răsară soarele Său peste cei răi şi peste cei buni şi face să plouă peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi" (Mat. 5:45), din care mentalul colectiv reţine proverbul biblic cu formele: „Soarele încălzeşce şî pe buni şî pe răi", „Soarele ne încălzeşte pe toţi", „E loc la soare pentru toţi" (ZANNE, vol. I, p. 74) şi care reprezintă, din punct de vedere pragmatic, o constatare.

3.2. Proverbe ca exprimări ale actelor de vorbire directive

Actele de vorbire directive sunt folosite ca cereri adresate receptorului, pentru a-l convinge pe acesta să realizeze anumite acţiuni. În această categorie intră exemple precum proverbul reţinut de mentalul colectiv cu formele: „Nu arunca mărgăritarul înaintea porcilor", „Să nu se dea mărgăritarul porcilor", „Nu arunca mărgăritari porcilor" (ZANNE, vol. I, p. 609), extras din Mat. 7:6: „Nu daţi cele sfinte câinilor, nici nu aruncaţi mărgăritarele voastre înaintea porcilor, ca nu cumva să le calce în picioare şi, întorcându-se, să vă sfâşie" şi care, din punct de vedere pragmatic, ar putea reprezenta atât un ordin, cât şi o restricţie. Un alt exemplu ar fi proverbul: „Nimeni nu poate sluji la doi Domni", pentru care Zanne mai găseşte două forme: „Nimene nu poate servi la doi Domni", „Nimeni nu poate să caute de doi Domni" (ZANNE, vol. IV, p. 344), extras din Mat. 6:24: „Nimeni nu poate sluji la doi domni, căci sau pe unul îl va urî şi pe celălalt îl va iubi, sau de unul se va alipi şi pe celălalt îl va dispreţui; nu puteţi să slujiţi lui Dumnezeu şi lui Mamona", şi care, de asemenea, din punct de vedere pragmatic, exprimă o restricţie. În sfârşit, un alt exemplu de proverb care poate fi încadrat în categoria actelor de vorbire directive, a celor care exprimă un sfat, este: „Ce nu-ţi poftesci ţie a fi, altuia să nu faci" (ZANNE, vol. VII, p. 758), proverb pe care Zanne îl înregistrează cu o formă negativă, diferită de cea din Mat 7:12: „Aşadar, pe toate câte vreţi să vi le facă vouă oamenii, întocmai faceţi-le şi voi lor". O altă variantă găsim în Luc. 6:31: „Şi precum voiţi să vă facă vouă oamenii, asemenea faceţi-le şi voi lor".

3.3. Proverbe ca exprimări ale actelor de vorbire promisive

În această categorie a actelor de vorbire promisive putem aduce ca exemplu proverbul „Cine scoate sabia, de sabie va pieri" (ZANNE, vol. IV, p. 578), extras din Mat. 26:52: „Atunci Iisus i-a zis: «Întoarce sabia ta la locul ei, că toţi cei ce scot sabia, de sabie vor pieri»", care, din punct de vedere pragmatic, reprezintă un avertisment. Mentalul colectiv mai reţine şi o altă formă a acestui proverb, total modificată faţă de cea din Evanghelie, dar extrem de expresivă: „Bâta are două capete". Tot un avertisment poate fi considerat şi proverbul din Mat. 15:14: „Lăsaţi-i; sunt călăuze oarbe orbilor; şi dacă orb pe orb va călăuzi, amândoi vor cădea în groapă", pentru care mentalul colectiv reţine următoarele forme: „Orb pe orb povăţuind cad amândoi în groapă", „Orb pre alt orb poartă şi amândoi cad în groapă", „Orb pe orb când trage, amândoi se poticnesc", „Orb pe orb când se mână, amândoi cad în groapă", „Orb pe orb povăţuind, cad amândoi în mormânt" (ZANNE, vol. II, p. 655-656).

3.4. Proverbe ca exprimări ale actelor de vorbire expresive

În această categorie poate fi amintit proverbul „Niciun profet nu este bineprimit în patria sa", extras din Luc 4:24: „Şi le-a zis: «Adevăr vă spun Eu vouă că niciun profet nu este bineprimit în patria sa»", care din punct de vedere pragmatic reprezintă o critică.

4. Proverbul – rol textual

Vida Jesenšek (2014, p. 153) remarcă faptul că proverbele mai pot avea şi funcţia de organizare şi structurare a textelor. Concret, proverbele sunt poziţionate în diferite locuri în cadrul unui text, din acest punct de vedere, folosirea lor fiind „funcţional-pragmatic heterogenă şi evidentă stilistic" (Jesenšek 2014, p. 153). Acest mod de utilizare a proverbelor este practicat cel mai frecvent în textele jurnalistice. Astfel, urmând observaţia făcută de Jesenšek (*ibid.*), proverbele pot fi folosite: la începutul unui text sau al unei secvenţe de text (*antepuse*), la sfârşitul unui text sau al unei secvenţe de text (*postpuse*) sau în interiorul unui text sau al unei secvenţe de text, pentru a stabili cadrul structural al acestora.

Proverbul folosit la începutul unui text are rolul de a stabili atât subiectul textului, cât şi cadrul situaţional general al acestuia. Folosirea proverbelor în titluri sau subtitluri de texte jurnalistice îndeplineşte o „funcţie stilistico-pragmatică de dirijare a atenţiei" (Jesenšek 2014, p. 154). Astfel, proverbele sunt folosite pentru a acţiona la nivel emoţional, stabilind un prim contact cu cititorul, facilitând şi încurajând lectura. Pentru acest caz am găsit drept exemplu proverbul biblic „Cel ce sapă groapa aproapelui cade el în ea", ce se regăseşte în mai multe cărţi ale Vechiului Testament (Ps. 7:15; 54:23; 56:7; Prov. 26:27; Est. 7:10, Ecles. 10:8; Deut 6:25; Sir. 27:26). Acest proverb este folosit în titlurile mai multor ştiri pentru a introduce

subiecte precum: un conflict între trei tineri pe fondul consumului de băuturi alcoolice, în urma căruia cei doi tineri, care plănuiau să-l bată pe al treilea, au ajuns la spital (http://www.bzi.ro/cine-sapa-groapa-altuia-cade-singur-in-ea-realitatea-de-la-iasi-470100; http://pascani.bzi.ro/au-planuit-sa-l-bata-pe-un-tanar-si-au-ajuns-la-spital-7113)[2]; descoperirea făcută de poliţişti în urma percheziţionării locuinţei unui gălăţean, un tunel săpat, prin care gălăţeanul ajungea pe malul lacului de acumulare Ciuşlea-Movileni din care noaptea pescuia ilegal – trebuie să remarcăm că proverbul prezintă şi o componentă ironică – (http://spynews.ro/ actualitate/cine-sapa-groapa-altuia-cade-singur-in-ea-asta-a-patit-si-un-galatean-681 7 8.html); un accident nefericit soldat cu moartea atacatorului, care, din neatenţie, vrând să atace un consătean cu cuţitul, şi-a secţionat propria arteră femurală (http://www.explozivnews 24.ro/cine-sapa-groapa-altuia-intra-primul-ea-incident-neobisnuit-teleorman/) sau eşecul viceprimarului municipiului Piatra Neamţ, Aurelia Simionică, care, în încercarea de a-i lua locul primarului Dragoş Chitic, reuşeşte să-şi piardă propria funcţie (http://realitateamedia.ro/cine-sapa-groapa-altuia-chitic-ramane-primar-simionica-pierde-si-functia-de-viceprimar/). Proverbele folosite în titlurile textelor jurnalistice sunt adesea modificate, alterate, devenind antiproverbe, pentru a atrage şi mai eficient atenţia cititorilor. Asemenea exemple am identificat şi pentru proverbul mai sus citat. Astfel, pentru a atrage atenţia asupra pericolului lucrărilor neterminate şi nesemnalizate, dar în acelaşi timp şi pentru a apăra o figură politică implicată într-un accident produs de asemenea lucrări, autorul articolului (http://unprbuzau.ro/cine-sapa-groapa-altuia-da-vina-pe-altcineva/) formulează următorul titlu: *Cine sapă groapa altuia... dă vina pe altcineva*. Într-un alt articol, găsit în varianta electronică a ziarului „Cotidianul Transilvan" (http://www.cotidiantr.ro/cine-sapa-groapa-altuia-intra-primul-in-ea-3203.php#. WA3 spfmLTq4), subiectul, viaţa şi activitatea groparilor de la Cimitirul Central din Cluj-Napoca, este introdus prin titlul, extrem de sugestiv, *Cine sapă groapa altuia, intră primul în ea*. Un ultim exemplu este extras din „Revista Bulevard" (disponibilă online), acolo unde găsim textul interviului pe care bucătarul Adrian Hădean îl ia lui Radu Băzăvan, autorul textelor de pe site-ul de tip blog www.groparu.ro şi regizorul filmului românesc *Usturoi*. Informaţiile despre persoana intervievată, precum şi întregul text al interviului sunt introduse prin titlul *Cine sapă groapa altuia, doarme mai puţin. Interviu cu Groparu* (http:// revistabulevard.ro/2013/01/cine-sapa-groapa-altuia-doarme-mai-putin-interviu-cu-groparu/). În urma folosirii proverbului în titlurile acestor articole, se poate observa un alt aspect extrem de interesant: putem vedea, de la caz la caz, cum *semnificaţia virtuală* a proverbului (sensul general al proverbului) se transformă în *semnificaţie textuală*. În cazul proverbului „Cel ce sapă groapa aproapelui cade el în ea", semnificaţia virtuală este „răul se pedepseşte cu rău", „cine face rău, rău găseşte", ceea ce înseamnă că termenul *groapă* poate fi echivalat cu cuvântul *rău*. Prin urmare, în textele menţionate, groapa poate semnifica: tunelul săpat de gălăţean, secţionarea arterei femurale sau chiar groapă cu sensul literal. Astfel, putem afirma că tocmai

[2] Toate site-urile au fost accesate la data de 15.10.2016.

această transformare contribuie la structurarea textuală, întrucât din proverb este preluat un cadru ce este folosit mai apoi în contexte diferite.

De cealaltă parte, proverbele postpuse, cele care apar la sfârşitul unui text sau al unei secvenţe de text, au, aşa cum uşor se poate deduce, rolul de a rezuma cele spuse în text sau de a formula o concluzie. Un exemplu de proverb postpus este tot proverbul biblic „Cel ce sapă groapa aproapelui cade el în ea", folosit pentru a rezuma şi totodată a concluziona un mesaj pe care fostul preşedinte Traian Băsescu i-l adresează lui Victor Ponta în urma atacurilor la adresa sa (http://www.mondonews.ro/basescu-mesaj-dur-pentru-ponta-cine-sapa-groapa-altuia-cade-singur-in-ea/). Proverbe biblice ce funcţionează drept concluzie găsim folosite de Iisus chiar în Evanghelii, în exemple precum Mat. 12:33: „Ori spuneţi pom bun şi roadă bună, ori spuneţi pom rău şi roadă rea; că *după roadă se cunoaşte pomul*" sau Mat. 24:28: „Că unde va fi stârvul, acolo se vor aduna vulturii", proverb prin care Iisus realizează concluzia secvenţei de discurs în care îi atenţionează pe apostoli cu privire la cea de-a doua Sa venire. De asemenea, nu trebuie trecut cu vederea nici faptul că unele proverbe sau expresii cu caracter paremiologic sunt folosite de Iisus drept concluzie în urma prezentării unei parabole, aşa cum găsim în Luc. 14:11: „Că tot cel ce se înalţă pe sine va fi smerit, iar cel ce se smereşte pe sine se va înălţa", proverb ce rezumă sau serveşte drept concluzie pentru parabola din Luc 14:7-10:

> Şi luând El seama cum cei poftiţi la masă îşi alegeau cele dintâi locuri, le-a spus o parabolă, zicând: „Când vei fi chemat de cineva la nuntă, nu te aşeza pe locul cel dintâi, ca nu cumva un altul mai de cinste decât tine să fie şi el poftit şi, venind cel care v'a chemat, pe tine şi pe el, să-ţi spună: Dă-i acestuia locul! Şi atunci, ruşinat, te vei urni să iei locul cel mai de la urmă. Ci, când vei fi chemat, mergi şi te aşază pe locul cel mai de la urmă pentru ca, atunci când va veni cel care te-a poftit, să-ţi spună: Prietene, mută-te mai sus! Atunci vei avea cinste în faţa tuturor celor ce stau la masă cu tine".

5. Funcţii extralingvistice ale proverbului biblic

În lucrarea *Preaching Proverbs: Wisdom for the Pulpit*, Alyce McKenzie alocă un întreg capitol proprietăţilor pragmatice ale proverbelor biblice, urmărind modul în care acestea pot fi folosite şi funcţiile pe care le pot îndeplini. În opinia sa, „proverbul are abilitatea de a dirija atitudinile şi comportamentele ascultătorilor în anumite situaţii, făcând uz de limbaj indirect" (McKenzie 1996, p. 10). Având în minte permanent proverbul biblic (fie că este regăsit în *Proverbele lui Solomon*, *Ecclesiastul* sau evangheliile sinoptice), McKenzie identifică două funcţii principale, pe baza cărora proverbele biblice pot fi împărţite, pe de o parte, în „proverbe care creează ordine" (*proverbs that create order*) şi, pe de altă parte, opusul acestora, „proverbe care subminează ordinea" (*proverbs that subvert order*). Prima categorie de proverbe include foarte multe exemple din Proverbele lui Solomon, acestea „reprezentând atât eforturile părinţilor, cât şi pe cele ale învăţătorilor, de a inocula tinerilor normele

respectului în ceea ce priveşte figurile reprezentând înţelepciunea comunităţii (înţelepţii şi părinţii), cumpătarea în privinţa mâncării şi băuturii, abţinerea de la desfrâu, respectul faţă de cei săraci, [...]" (*ibidem*). Prin urmare, există două moduri prin care proverbele pot inocula valori culturale: acestea funcţionează, pe de o parte, drept „vehicule pentru educaţie" (*vehicles for education*), iar pe de altă parte, drept „încercări de a rezolva ambiguitatea în interacţiunile sociale" (McKenzie 1996, p. 11). Atunci când apar situaţii neprevăzute, care au potenţialul de a tulbura viaţa unei comunităţi, citarea proverbelor poate oferi soluţii pentru restabilirea ordinii. Cea de-a doua categorie, cea a proverbelor care subminează ordinea, cuprinde numeroase exemple din Ecclesiast şi evangheliile sinoptice: „Numele bun e mai bun decât untdelemnul bun, şi ziua morţii decât ziua naşterii" (Ecles. 7:1), „Mai bine e să mergi la casa plângerii decât să mergi la casa ospăţului, de vreme ce acesta-i sfârşitul a tot omul, iar cel viu şi-o va pune la inimă" (Ecles. 7:2) sau proverbul citat de Iisus în Marc. 2:27: „Sâmbăta a fost făcută pentru om, iar nu omul pentru sâmbătă". Atât „Qohelet", presupusul fiu al lui David şi autorul cărţii Ecclesiastul, cât şi Iisus se folosesc de formele tradiţiei sapienţiale de dinaintea lor pentru a realiza o critică a acesteia. Proverbele care subminează ordinea şi care sunt folosite atât de Ecclesiast, cât şi de Iisus nu reprezintă altceva decât o reinterpretare a proverbelor care creau ordinea. Prin utilizarea acestor proverbe care subminează ordinea se face auzită vocea unei noi ere, în care situaţiile din trecut sunt văzute diferit, iar perspectiva asupra lumii este diferită. Aceste proverbe sunt folosite pentru a destructura ordinea existentă, încercând să impună una nouă. Acesta este motivul pentru care, adeseori, Ecclesiastul şi Iisus au fost consideraţi drept „înţelepţi subversivi" (*subversive sages*). Ei, spre deosebire de predecesorii lor, reprezintă acel tip de predicatori care nu fac doar uz de Scripturi, ci şi critică perspectivele culturale convenţionale (cf. McKenzie 1996, p. 14). Este interesant de remarcat faptul că ceea ce face ca acest tip de proverbe să funcţioneze sunt două dintre proprietăţile lor sintactice şi semantice, şi anume: calitatea proverbelor de a fi generalizări parţiale şi prezenţa metaforei.

6. Concluzii

În urma celor expuse până acum ar putea lua naştere întrebarea firească: de ce majoritatea exemplelor analizate din punct de vedere pragmatic sunt extrase din Evanghelii? Proverbele regăsite în Vechiul Testament reprezintă un simbol al scripturalităţii. Faptul că, spre exemplu, o mare parte a cărţii Proverbele lui Solomon prezintă structura unei colecţii de proverbe, faptul că, la o analiză atentă a acestei cărţi, descoperim proverbe înşiruite unele sub altele demonstrează că ele au fost culese în primul rând pentru a fi conservate în scris. Nu doar Proverbele lui Solomon, ci toate cărţile Vechiului Testament considerate a fi sapienţiale reprezintă modalitatea prin care este conservat tezaurul paremiologic al unei comunităţi, şi anume al celei ebraice. Proverbele Vechiului Testament demonstrează prestigiul scrisului într-o epocă a oralităţii. Nu poate fi negat faptul că şi proverbele din Vechiul Testament pot fi analizate din punct de vedere pragmatic. Acest fapt este

demonstrat de Felicia Toma în lucrarea intitulată *Pragmatica proverbelor biblice* (Toma 2009), în care autoarea își concentrează atenția asupra identificării mărcilor de producere a enunțului (la nivel fonetic, semnatic, sintactic și morfologic). Aceasta acordă o mai mare atenție unei abordări multidisciplinare, întregul ei demers având la bază logica și lingvistica. Suntem de părere că o analiză pragmatică nu poate fi realizată decât atunci când există o situație, un context. Prin urmare, faptul că am ales ca exemple secvențele discursive regăsite în evangheliile sinoptice nu este întâmplător, acestea reprezentând alegeri firești pentru observarea dimensiunii orale a proverbului, a modului în care un proverb biblic este folosit și, totodată, a modului în care acesta funcționează în limba vie. Această observație este susținută și de Liebenberg (2001, p. 445), care afirmă că proverbele și aforismele regăsite în secvențele narative (așa cum este cazul Evangheliilor) arată o mai strânsă legătură cu realitatea decât cele regăsite în colecțiile de proverbe ale Vechiului Testament. Acest lucru se datorează faptului că, în aceste secvențe narative, proverbele sunt utilizate într-un mod similar celui în care sunt folosite și în viața cotidiană. Faptul că Iisus se folosește de proverbe în anumite situații din Evanghelie conferă o mai bună „stimulare" a uzului normal al proverbelor și aforismelor în raport cu colecțiile de proverbe.

Bibliografie

A. Izvoare şi lucrări de referinţă

B ANANIA = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, versiune diortosită după Septuaginta, redactată, adnotată și tipărită de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului, Mitropolit al Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2009.

ZANNE = Iuliu Zanne, *Proverbele românilor din România, Bucovina, Ungaria, Istria și Macedonia. Proverbe, zicători, povățuiri, cuvinte adevărate, asemănări, idiotisme și cimilituri cu un glosar româno-frances*, vol. I-X, București, Editura Librăriei Socecu & Comp., 1895-1912.

B. Literatură secundară

Austin, J.L., *How to Do Things with Words*, London, Oxford University Press, 1962.

Jesenšek, Vida, *Pragmatic and Stylistic Aspects of Proverbs*, în Hrisztalina Hrisztova-Gotthardt/ Melita Aleksa Varga (eds.), *Introduction to Paremiology: A Comprehensive Guide to Proverb Studies*, Warsaw/ Berlin, De Gruyter Open Ltd, 2014, p. 133-158.

Liebenberg, Jacobus, *The Language of the Kingdom and Jesus. Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synotpic Tradition and the Gospel of Thomas*, Berlin/ New York, Walter de Gruyter, 2001.

McKenzie, Alyce M., *Preaching Proverbs: Wisdom for the Pulpit*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1991.

Norrick, Neal R., *How Proverbs Mean: Semantic Studies in English Proverbs*, Berlin/ New York/ Amsterdam, Mouton, 1985.

Norrick, Neal R., *Nondirect Speech Acts and Double Binds* în *Poetics*, vol. 10, 1981, p. 33-47.

Searle, John R., *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, London, Alden Press, Oxford, 1969.
Toma, Raluca-Felicia, *Pragmatica proverbelor biblice*, Bucureşti, Editura Universitară, 2009.
Winton, Alan P., *The Proverbs of Jesus. Issues of History and Rhetoric*, Sheffield, JSOT Press, 1990.

DEMOCRATIZAREA *LOCUIRII* LOGOSULUI? IOAN 1:14b ŞI CÂTEVA DIRECŢII DE RECEPTARE PATRISTICĂ*

COSMIN PRICOP
Universitatea din Bucureşti
pricosmin@yahoo.com

Zusammenfassung: Die vorliegende Studie versucht zu zeigen, dass die Rezeptionsgeschichte des Textes aus Johannes 1:14b über das *Wohnen* des Logos wichtige Impulse hinsichtlich der Profilierung Jesus als Gott oder in Beziehung zu Gott aufweist. Die erwähnte Profilierung der Identität Jesus konstituiert eine notwendige Aufgabe in der Zeit gleich nach seinem irdischen Leben, besonders für die Autoren des Frühchristentums, die sich bemüht haben, Jesus und seine Eigenschaften nach außen, d.h. für diejenigen, die nicht zu den ersten Gemeinden der Anhängerinnen und Anhängern Jesus, zu erläutern. Man erklärt zuerst die Identität des *wohnenden* Logos oder Jesus anhand der jüdischen theologischen Tradition, wo das *Wohnen* Gottes ein wichtiges Konzept mit einem besonderen theologischen Echo war. Jesus oder der Logos wohnt oder zeltet in oder unter den Menschen, wie früher der Gott im Alten Testament in der Mitte der israelitischen Gemeinde weilte. Danach kommt die sogenannte *Demokratisierung*, d.h. die Überholung dieser jüdisch-gebundenen Perspektive, zwecks Integrierung der paganen Anhängerinnen und Anhängern Jesus in die Wohn-Gemeinschaft.
Schlüsselwörter: Demokratisierung, Wohnen, Logos, Anwesenheit, Entwicklung, Zugang.

1. Introducere

Versetul 14 din primul capitol al Evangheliei după Ioan (Καί ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας) deţine un rol central în exegeza ioaneică, tematizând întruparea Logosului şi prezentând-o teologic, chiar şi fragmentar. Pe această bază s-a dezvoltat ulterior învăţătura despre cele două firi sau naturi ale Persoanei lui Iisus Hristos, cu toate că explicaţiile referitoare la unirea dumnezeirii cu umanitatea lui Hristos însoţesc până astăzi discuţiile teologice. Relaţia dintre dumnezeiesc şi omenesc în Persoana Logosului este ilustrată în textul invocat cu ajutorul sintagmelor σάρξ ἐγένετο şi ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν, unde

* *Demokratisierung des* Wohnens *des Logos? Johannes 1:14b und einige Richtungen patristischer Rezeption.*

prima sintagmă trimite la corporalitate, întrupare, umanitate, iar cea de-a doua la sorgintea dumnezeiască a lui Iisus. Cu toate acestea, se pare că perspectiva clasică de interpretare a textului de la Ioan 1:14 este revizuită recent prin accentuarea sau, mai bine spus, redescoperirea rolului pe care sintagma καί ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, interpolată între σάρξ ἐγένετο şi ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν, îl are în explicitarea modalităţii de manifestare a Logosului întrupat. Jörg Frey arată că textul explicativ referitor la *locuirea* Logosului nu trebuie înţeles doar ca un simplu element de legătură. Orizontul explicativ pe care termenul biblic de *locuire* îl are în istoria religiilor conectează posibilele interpretări ale acestuia în special cu spaţiul teologic iudaic (Facerea, revelaţia de pe Sinai şi mai ales imnul înţelepciunii în Isus Sirah) (vezi Frey 2014, p. 231-256). Preluarea şi acomodarea conceptului teologic Shekhinah la un nou context în cadrul Evangheliei după Ioan constituie începutul unui proces de receptare, limitat nu doar la primele scrieri ale creştinismului incipient (printre care poate fi enumerată şi Evanghelia după Ioan), ci extins şi în contextul interpretărilor patristice ulterioare. Din această perspectivă se impune întrebarea: ce accentuări cunoaşte de-a lungul timpului interpretarea textului καί ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν? În ce fel a influenţat înţelegerea acestui text istoria dogmelor, în contextul discuţiilor trinitare referitoare la identitatea Logosului şi a lucrării Sale? În privinţa cercetărilor actuale dedicate receptării textului de la Ioan 1:14b despre *locuirea* Logosului, se poate afirma că în general versetul Ioan 1:14 nu este receptat de literatura „post- sau extra-biblică" separat de întreg prologul ioaneic. Majoritatea analizelor vizează receptarea conceptului teologic al *locuirii* în scrierile creştinismului primar până la anul 325, cu un interes deosebit pentru secolul al II-lea (vezi Sanders 1943, Braun 1959, Brown 1979, Poffet 1990, Röhl 1991, Mees/ Scheuermann 1994, Charlesworth 1995, Nagel 2000, Hill 2004, Hill 2006, Weiss 2008, Rasimus 2010). Reprezintă acest al doilea secol o fază de tranziţie de la perspectivele neclare ale începuturilor cu privire la prezenţa şi manifestarea lui Iisus Hristos spre cristalizarea unei poziţii „oficiale" şi „ortodoxe"? Uneori studiile moderne se dedică receptării scrierilor ioaneice doar la un singur autor patristic, aşa cum face Bernhard Mutschler cu Irineu (Mutschler 2006). Cea mai nouă şi amănunţită analiză a istoriei receptării textului de la Ioan 1:14 a fost realizată de Christian Uhrig, care este interesat în special de întruparea Logosului şi care, în consecinţă, inventariază cronologic cele mai importante interpretări, patristice şi apocrife, cu privire la formularea învăţăturii despre cele două firi ale Mântuitorului Iisus Hristos până în anul 325. Uhrig îşi începe analiza istoriei interpretării cu Ignatie, trece apoi la a doua Epistolă a lui Clement, înglobează şi scrierea apocrifă *Epistula Apostolorum*, apoi continuă cu Justin Martirul, Meliton de Sardes, Irineu de Lyon, Clement Alexandrinul, Ipolit Romanul, Origen, Dionisie al Alexandriei, Petru al Alexandriei, Metodiu de Olimp şi încheie cu Eusebiu de Cezareea. Aşa cum am afirmat mai sus, Uhrig nu se concentrează asupra analizei întregului verset 14, ci îşi dedică atenţia exclusiv formulării din Ioan 1:14a – ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο (Uhrig 2004). Această atracţie a primei părţi a versetului 14, exercitată atât asupra comentatorilor mai vechi, cât şi a celor mai noi ai textului, a cauzat un oarecare dezinteres faţă de textul

care urmează (καί ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν) şi, implicit, faţă de un aspect important al înţelegerii celebrei sintagme σάρξ ἐγένετο, aşa cum exemplar dovedeşte Frey (Frey 2014). Sintetizând, literatura care se ocupă cu analizarea temei receptării textului de la Ioan 1:14 în literatura timpurie a creştinismului, sub toate formele lui, urmează trei tendinţe generale: a) prima tendinţă este aceea de a analiza cronologic receptarea textului ioaneic; b) o a doua abordare a textelor se petrece sub aspect formal, în sensul că unele din cercetările actuale fac o distincţie între textele „oficiale" sau „ortodoxe" şi cele „ne-oficiale", adică gnostice, creştin-gnostice sau apocrife; c) o ultimă tendinţă este de a cerceta funcţionalitatea textelor care receptează conceptul teologic al *locuirii* Logosului, aşa cum face Tobias Nicklas, atunci când alcătuieşte o matrice a funcţionalităţii structurată în patru părţi: scrieri anti-iudaice, discursuri apologetice, scrieri anti-eretice şi texte parenetice (Nicklas 2014a, p. 305-324).

Totodată, preluarea unui concept teologic cu profunde ramificaţii şi semnificaţii teologice în contextul iudaic şi aplicarea lui la un nou context, care are în centru Persoana Logosului, se înscrie în procesul foarte important de stabilire, fundamentare şi explicitare a identităţii lui Iisus Hristos, în perioada imediat următoare Înălţarii şi de către primele generaţii de adepţi ai Săi. Acestor prime generaţii le revine sarcina deosebit de importantă de a profila în afara comunităţii de adepţi identitatea Învăţătorului, de a găsi soluţii în backgroundul publicului pentru explicitarea acesteia. Însă, în primă instanţă, profilarea identităţii lui Iisus este realizată prin referire la backgroundul iudaic, aşa cum arată Nicklas: „The first followers of Jesus – and many *Christians* of later generations – understood themselves as part of this *matrix* we call *Judaism*. Jesus' life, his death, and the Easter experiences after his death which believers understood as showing that God raised him from the dead, however, had to be integrated into the already existing *pattern* or *matrix*" (Nicklas 2014b). În cadrul Prelegerilor Deichmann, la care fusese invitat în anul 2004, Larry Hurtado, un prolific cercetător al textelor biblice şi al relaţiei acestora cu textele creştinismului timpuriu, a adresat o întrebare fundamentală în ceea ce priveşte înţelegerea rolului deosebit pe care literatura timpurie creştină l-a avut în profilarea identităţii lui Iisus Hristos ca Dumnezeu. Acesta a spus: „How on Earth Did Jesus Become a God?" (Hurtado 2005). Dincolo de faptul că o astfel de exprimare poate părea destul de exagerată în urechile credincioşilor evlavioşi (ortodocşi, dar nu numai), care îşi pot face probleme cu privire la realitatea conform căreia Iisus nu a fost Dumnezeu de la început, ci a devenit ulterior, întrebarea lui Hurtado încearcă de fapt să sublinieze rolul deosebit de important pe care primele generaţii de creştini sau adepţi ai Evangheliei propovăduite de Iisus l-au avut în ilustrarea Lui drept Dumnezeu şi Fiul lui Dumnezeu. Aici este punctul în care putem face un exerciţiu de imaginaţie. Dacă am fi în locul evanghelistului Ioan şi al autorilor creştini din perioada Bisericii Primare, atunci probabil că ne-am fi întrebat: Cum l-am putea arăta/ profila pe Iisus ca Dumnezeu sau în relaţie cu Dumnezeu pentru un anumit tip de public, adică pentru un public iniţial predominant iudaic, iar ulterior şi ne-iudaic, adică „păgân"? Dumnezeirea Mântuitorului Iisus Hristos, dovedită

şi proclamată constant, direct sau indirect, de-a lungul parcursului Evangheliilor şi înţeleasă, mai devreme sau mai târziu, de ucenicii Săi, trebuia, într-o a doua etapă a istoriei creştinismului, proclamată şi explicată prin intermediul accentuării acelor aspecte ale vieţii şi activităţii Lui care puteau fi uşor de înţeles pentru fiecare tip de public. În continuare, cred că s-ar impune două posibile răspunsuri la această întrebare: a) (şi) cu ajutorul conceptului teologic de *locuire*, preluat din contextul teologic vechi-testamentar şi acomodat persoanei Logosului, şi b) (şi) prin intermediul recontextualizării, metaforizării sau democratizării acestui concept de *locuire*, în vederea orientării lui către un public care depăşea graniţele orizontului iudaic.

Este în afara oricărui dubiu că legătura dintre persoana lui Iisus şi conceptul teologic de *locuire* constituie un indiciu asupra profilării Lui ca Dumnezeu dintr-o perspectivă vechi-testamentară şi pentru un public familiarizat cu această perspectivă. Dacă Iisus trebuie înţeles ca Dumnezeu, atunci trebuia recurs la un concept cu valoare şi semnificaţie simbolică din îndelungata experienţă a poporului Israel cu Dumnezeu, experienţă căreia îi aparţinea şi Iisus, şi apoi la conectarea acestui concept cu Persoana şi activitatea lui Iisus. Ecoul potenţial al conceptului de *locuire* pentru mediul iudaic este astfel transpus asupra unei alte persoane, pentru a sugera că aceasta (Iisus), asemenea lui Dumnezeu din Vechiul Testament, poate fi caracterizată prin acest atribut. Îndelungata tradiţie a poporului Israel în ceea ce priveşte receptarea unui Dumnezeu Care locuia în mijlocul lui este prea puternică şi se situează prea aproape pentru a nu o specula şi a nu o orienta către un nou subiect.

În al doilea rând, autorul, care avea un interes evident în ceea ce priveşte profilarea lui Iisus ca Dumnezeu, trebuie, la un moment dat, să extrapoleze contextul iudaic, în ceea ce priveşte conceptul *locuirii* Logosului, şi să-l metaforizeze sau democratizeze pentru un public mult mai larg. Iisus este Dumnezeu nu doar asemenea lui Dumnezeu în Vechiul Testament, ci şi într-o manieră care depăşeşte vechile imagini în ceea ce priveşte prezenţa Lui. „Democratizarea" *locuirii* prin Iisus înseamnă totodată depăşirea unui concept poate prea schematizat, ori prea instituţionalizat. Ce poate însemna acest lucru pentru argumentarea teologică? Poate relaxarea şi chiar relativizarea înţelegerii vechi-testamentare a *locuirii*, prin aceea că noul concept de *locuire* nu mai este condiţionat spaţial. Dumnezeu locuieşte în continuare în cort, în temple, dar accesul la cort şi temple este mult mai facil decât înainte. Cort şi templu al lui Dumnezeu, respectiv al lui Iisus, poate fi orice om.

În cele ce urmează, vor fi analizate cele două direcţii de profilare a identităţii lui Iisus ca Dumnezeu, propuse mai sus, la următorii autori: Clement Alexandrinul, Irineu de Lyon, Pseudo-Ipolit, Metodiu de Olimp şi Origen. Alegerea acestor autori nu este arbitrară, ci ea se bazează în primul rând pe o limitare temporală anterioară anului 325, dar mai ales pe abordarea conceptului teologic de *locuire*, constatată în toate cele cinci cazuri[1].

[1] Pentru identificarea autorilor care abordează în scrierile lor textul de la Ioan 1:14b am recurs la ajutorul oferit de celebra antologie *Biblia Patristica*, vol. 1-3.

2. Discursuri despre *locuirea* Logosului din perspectiva *Vechiului Testament*

2.1. Clement Alexandrinul

Unul din autorii indicaţi de antologia *Biblia Patristica* drept interpret al textului de la Ioan 1:14b despre *locuirea* Logosului este Clement Alexandrinul (BP, p. 384). La o analiză mai atentă a locurilor din scrierile lui Clement care abordează textul sus menţionat, atrage atenţia un pasaj din lucrarea intitulată *Eclogae ex scripturis propheticis*, în care autorul alexandrin interpretează pe scurt anumite fragmente din profeţiile vechi-testamentare privitoare la persoana şi la viaţa pământească a lui Iisus Hristos. *Ecloga* 56 interpretează un text din Ps. 18:5-6 (LXX): ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκήνωμα αὐτοῦ. Fragmentul în care Clement interpretează acest text din Psalmi este următorul:

> Καὶ ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκήνωμα αὐτου.« ἐνταῦθα ὑπερ[β]ατόν ἐστι· περὶ γὰρ τῆς παρουσίας τῆς δευτέρας ὁ λόγος. οὕτως οὖν ἀναγνωστέον τὸ ὑπερβατὸν κατὰ ἀκολουθίαν. »καὶ αὐτὸς ὡς νυμφίος ἐκπορευόμενος ἐκ παστοῦ αὐτοῦ ἀγαλλιάσεται ὡς γίγας δραμεῖν ὁδὸν αὐτοῦ. ἀπ' ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ ἡ ἔξοδος αὐτοῦ· οὐκ ἔστιν ὃς ἀποκρυβήσεται τὴν θέρμην αὐτοῦ.« καὶ τότε· »ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκήνωμα αὐτοῦ.« ἔνιοι μὲν οὖν φασι τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἐν τῶ ἡλίω αὐτὸν ἀποτίθεσθαι, ὡς Ἑρμογένης, σῶμα δὲ λέγουσιν οἱ μὲν τὸ σκῆνος αὐτοῦ, οἱ δὲ τὴν τῶν πιστῶν ἐκκλησίαν, ὁ Πάνταινος δὲ ἡμῶν ἔλεγεν »ἀορίστως τὴν προφητείαν ἐκφέρειν τὰς λέξεις ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον καὶ τῷ ἐνεστῶτι ἀντὶ τοῦ μέλλοντος χρῆσθαι χρόνῳ καὶ πάλιν τῷ ἐνεστῶτι ἀντὶ τοῦ παρωχηκότος«, ὃ καὶ νῦν φαίνεται. τὸ γὰρ »ἔθετο« καὶ ἐπὶ τοῦ παρωχηκότος καὶ ἐπὶ τοῦ ἐσομένου τάσσεται· ἐπὶ μὲν τοῦ ἐσομένου, ὅτι πληρωθείσης ταύτης τῆς κατὰ τὴν παροῦσαν κατάστασιν περιόδου ὁ κύριος ἐλεύσεται πρὸς τοὺς δικαίους τοὺς πιστούς, οἷς ἐπαναπαύεται καθάπερ σκηνῇ (CLEM. ECL., p. 152-153 [Ecloga 56, I-III]).

Raportându-l la persoana lui Iisus, Clement Alexandrinul citeşte şi înţelege acest text din Psalmi metaforic, afirmând că de fapt aici este vorba despre cea de-a doua venire a Logosului: ἐνταῦθα ὑπερ[β]ατόν ἐστι· περὶ γὰρ τῆς παρουσίας τῆς δευτέρας ὁ λόγος (CLEM. ECL., p. 152 [Ecloga 56, I]). În continuare, Clement Alexandrinul îl aminteşte pe Panten, care afirma că în vorbirea profetică, aşa cum este cazul celei din Ps. 18, adesea în locul timpului prezent se foloseşte viitorul şi iarăşi, în locul trecutului se face uz de prezent: ὁ Πάνταινος δὲ ἡμῶν ἔλεγεν ἀορίστως τὴν προφητείαν ἐκφέρειν τὰς λέξεις ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον καὶ τῷ ἐνεστῶτι ἀντὶ τοῦ μέλλοντος χρῆσθαι χρόνῳ καὶ πάλιν τῷ ἐνεστῶτι ἀντὶ τοῦ παρωχηκότος (CLEM. ECL., p. 152-153 [Ecloga 56, II]). Prin urmare, acel cuvânt ἔθετο din Ps. 18:5 vizează nu doar o acţiune trecută, ci şi una viitoare. Astfel, după ce se va încheia traiectoria lucrurilor din lumea aceasta, potrivit rânduielii (ὅτι πληρωθείσης ταύτης τῆς κατὰ τὴν παροῦσαν κατάστασιν περιόδου), Domnul (Iisus) va veni la cei credincioşi şi se va odihni la aceştia ca într-un cort: ὁ κύριος ἐλεύσεται πρὸς τοὺς δικαίους τοὺς πιστούς, οἷς ἐπαναπαύεται καθάπερ σκηνῇ (CLEM. ECL., p. 153 [Ecloga 56, III]). Aşadar, *locuirea* în cort a Logosului nu este înţeleasă ca depinzând de un anumit loc fizic, ci se extinde la toţi cei credincioşi. Totodată, această *locuire* nu se limitează doar la Întruparea Logosului şi la petrecerea

Lui trupească în mijlocul oamenilor, ci se extinde şi în eshaton, ca stare de împreună-petrecere a Lui cu cei care I-au fost credincioşi.

2.2. Irineu de Lyon

Un alt autor al perioadei creştinismului primar care face referire la conceptul de *locuire* a Logosului este Irineu de Lyon. Aceeaşi colecţie *Biblia Patristica* este cea care înlesneşte recursul la operele acestui autor, interpret al textului Ioan 1:14b (BP 1, p. 384). Într-una din lucrările sale, *Epideixis* sau *Demonstratio praedicationis apostolicae*, chiar în prima carte a acestei scrieri, Irineu face o călătorie în trecut, descriind locul în care primii oameni au fost aşezaţi de Dumnezeu spre a se bucura de tot ceea ce îi înconjura. În continuare, Irineu arată că:

> paradisus nomen est ei. Sic autem pulcher et bonus (κάλος κἀγαθός) erat paradisus: Verbum Dei adsidue in eo deambulabat-circumibat (περιπατέω) et loquebatur cum homine, futura quae ventura erant (μέλλω) praefigurans (προτυπόω) (scilicet) quoniam cohabitans erit et loquetur cum eo et erit cum hominibus, docens eo justitiam. Homo vero puer erat nondum perfectum habens consilium (βουλή), propter quod et facile a seductore deceptus est. (IRÉNÉE, p. 100 [I, 12])

În acest loc, al cărui nume era *Paradis*, se preumbla Logosul, vorbea cu oamenii despre cele ce urmau să se întâmple în viitor şi îi învăţa cu privire la acelea. Printre aspectele prevestite de Logos primilor oameni se numără şi acela potrivit căruia El, Logosul, va locui împreună cu oamenii, va vorbi cu ei, va petrece în mijlocul lor şi îi va învăţa cele ale dreptăţii. *Locuirea* Logosului în mijlocul oamenilor este astfel inserată de către Irineu de Lyon într-o tradiţie care începe tocmai la facerea lumii şi care, pe de o parte, arată că *locuirea* nu reprezintă un scop în sine, ci ea are ca scop învăţarea omului, iar pe de altă parte sugerează o corespondenţă între prima creaţie şi întruparea, respectiv *locuirea* Logosului, ca o a doua creaţie a lumii.

2.3. Pseudo-Ipolit

Tot din perspectiva Vechiului Testament este interpretată *locuirea* Logosului din Ioan 1:14b şi de către Pseudo-Ipolit, într-un fragment în care se analizează textul din Prov. 9:1: *Înţelepciunea şi-a zidit casă*:

> Christus, inquit, Dei et Patris sapientia et virtus, aedificavit sibi domum, carnem ex Vergine, ut praedixerat: *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*. Hoc idem sapientissimus testatur propheta: Quae ante saecula fuit, inquit, et praebet omnibus vitam, infinita Dei *sapientia aedificavit sibi domum* ex matre virum haud experta, templum corporaliter induens. (HIPPOLYTUS, 626)

> Χριστὸς, φησὶν, ἡ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς σοφία καὶ δύναμις, ᾠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον, τὴν ἐκ Παρθένου σάρκωσιν, καθὼς προείρηκεν· Ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. Ὡς μαρτυρεῖ καὶ ὁ σοφός προφὴτης· Ἡ πρὸ τοῦ αἰῶνος, φησὶ, καὶ παρεκτικὴ ζωῆς, ἡ ἄπειρος *σοφία* τοῦ Θεοῦ *ᾠκοδόμησε τὸν οἶκον ἑαυτῇ* ἐξ ἀπειράνδρου μητρὸς, ναὸν γοῦν σωματικῶς περιθέμενος. (HIPPOLYTUS, 625)

Este evidentă asocierea pe care autorul o face între *locuirea* Logosului şi *locuirea* Înţelepciunii, descrisă în Prov. 9:1. De fapt, Înţelepciunea constituie un tip care se va împlini în antitipul Logosului. După cum Înţelepciunea îşi zidise casă, aşa şi Hristos, Înţelepciunea lui Dumnezeu şi a Tatălui, Şi-a zidit Sieşi casă, luând trup din fecioară şi arătându-şi un templu trupesc. Recursul la orizontul teologic al locuirii din Vechiul Testament, pe baza textului din Proverbe, ajută la înţelegerea textului de la Ioan 1:14b.

2.4. Origen

La rândul său, şi Origen abordează în Comentariul său la Epistola către Romani textul de la Ioan 1:14b, accentuând diferitele modalităţi în care Dumnezeu se face prezent între şi pentru oameni. Şi în acest caz recursul la informaţiile furnizate de Vechiul Testament este absolut necesar pentru explicarea şi înţelegerea *locuirii* Logosului. Redăm mai jos fragmentul care ne interesează:

> Si quis sanctorum summum habere a Deo testimonium meruit, dictum est quod Deus esset cum eo, sicut de Jesu Nave dicitur: *Et Deus erat cum ipso, sicuit fuit cum Moyse famulo ejus*. Sicubi vero pollicitatio maioris a Deo muneris datur, dicit Deus: *Et ero in eis et ambulabo inter eos*. Nullam vero inter homines ita beatam et ita excelsam reperies animam nisi hanc solam, in qua tantum latitudinis, tantum capacitates invenit verbum Dei et spiritus sanctus, ut non solum habitare, sed et alas pandere et novo sacramenti ritu aliquando etiam volitare dicatur [...] per quod concors ei et consonus a filio Dei et a spiritu sancto divinitatis sensus infunditur. (ORIGENES, p. 121[III, 8])

Origen identifică mai multe grade de prezenţă şi manifestare a lui Dumnezeu în mijlocul oamenilor. O primă treaptă este atunci când se spune despre o persoană, un sfânt, că Dumnezeu a fost cu el („dictum est quod Deus esset cum eo"), aşa cum este scris despre Iosua. O treaptă superioară este atinsă atunci când Dumnezeu afirmă că va sta printre oameni şi va petrece în mijlocul lor („Et ero in eis et ambulabo inter eos"), aşa cum stă scris în Levitic. Însă cea mai înaltă treaptă a prezenţei lui Dumnezeu printre oameni este atinsă atunci când Logosul şi Duhul Sfânt se bucură de o asemenea receptare din partea omului, încât Ei nu doar că locuiesc în acea persoană, ci Îşi întind aripile şi chiar zboară întru el („tantum capacitates invenit verbum Dei et spiritus sanctus, ut non solum habitare, sed et alas pandere"). Aşadar, pentru Origen, locuirea Logosului este înţeleasă în primul rând în sens duhovnicesc, ca locuire în om, în interiorul, sufletul acestuia, iar în al doilea rând *locuirea* nu reprezintă nivelul maxim de prezenţă a dumnezeiescului. Totodată, manifestarea şi *locuirea* Logosului din Ioan 1:14b sunt elucidate prin raportarea lor la texte vechi-testamentare din Iosua şi Levitic.

3. Semnale ale democratizării în discursuri despre *locuirea* Logosului

Întrucât identitatea *Logosului* de Persoană Care locuieşte (vezi Ioan 1:14b) a fost profilată, potrivit textelor menţionate mai sus, prin intermediul raportării acestei *locuiri* la orizontul teologic vechi-testamentar, în cele ce urmează se va sublinia

importanţa depăşirii acestei înţelegeri conectate la Vechiul Testament, în scopul „democratizării", recontextualizării sau metaforizării acestei înţelegeri, ca un al doilea pas în procesul de profilare a identităţii lui Iisus, de data aceasta în direcţia publicului care nu era familiarizat cu textele şi tradiţia teologică iudaică.

3.1. Clement Alexandrinul

Tendinţa unei depăşiri a înţelegerii *locuirii* Logosului prin intermediul perspectivei oferite de tradiţia teologică iudaică, vechi-testamentară, este sesizabilă, în ceea ce priveşte autorii creştinismului timpuriu dinainte de 325, mai întâi la Clement Alexandrinul. În scrierea lui intitulată *Pedagogul*, în cartea a treia, Clement arată posibilitatea ca Logosul să locuiască în orice om care Îl primeşte:

> ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, ᾧ σύνοικος ὁ Λόγος οὐ ποικίλλεται, οὐ πλάττεται· μορφὴν ἔχει τὴν τοῦ Λόγου· ἐξομοιοῦται τῷ Θεῷ· καλός ἐστιν, οὐ καλλωπίζεται· κάλλος ἐστὶ τὸ ἀληθινόν· καὶ γὰρ ὁ Θεός ἐστιν. Θεὸς δὲ ἐκεῖνος ὁ ἄνθρωπος γίνεται, ὅτι βούλεται ὁ Θεός.
>
> Ὀρθῶς ἄρα εἶπεν Ἡράκλειτος· Ἄνθρωποι θεοί, θεοὶ ἄνθρωποι· Λόγος γὰρ αὐτὸς μυστήριον ἐμφανές· Θεὸς ἐν ἀνθρώπῳ· καὶ ὁ ἄνθρωπος Θεός· καὶ τὸ θέλημα τοῦ Πατρὸς ὁ μεσίτης ἐκτελεῖ· μεσίτης γὰρ ὁ Λόγος, ὁ κοινὸς ἀμφοῖν· Θεοῦ μὲν Υἱός, Σωτὴρ δὲ ἀνθρώπων· καὶ τοῦ μὲν διάκονος, ἡμῶν δὲ παιδαγωγός. (CLEM. PAED., p. 556-557 [III, 1])

Locuirea Logosului este posibilă în fiecare om, care, după ce Îl primeşte, devine casă a Lui, se face asemănător lui Dumnezeu (ἐξομοιοῦται τῷ Θεῷ) şi devine chiar Dumnezeu (Θεὸς δὲ ἐκεῖνος ὁ ἄνθρωπος γίνεται). Accesul la sau către *Logos* şi în definitiv către Dumnezeu, căci Logosul este înţeles de Clement drept *Fiu al lui Dumnezeu* (Θεοῦ μὲν Υἱός), se facilitează, se democratizează, în sensul că nu mai este condiţionat de un anumit loc sau de o anumită tradiţie interpretativă. Logosul poate *locui* în oricine.

3.2. Irineu de Lyon

O tendinţă asemănătoare poate fi constatată în continuare şi la Irineu de Lyon. În lucrarea menţionată mai sus, *Epideixis* sau *Demonstratio praedicationis apostolicae*, acesta arată că Întruparea şi *locuirea* Logosului constituie caracteristicile unui nou legământ sau ale unei noi chemări, pe care Dumnezeu o face oamenilor.

> Per novam igitur vocationem (κλῆσις) mutatio cordium in gentibus fit per Verbum Dei, quando incarnatum est et tabernaculum *fixit* – σκηνόω – in hominibus, quemadmodum et discipulus eius Iohannes ait: Et Verbum eius caro factum est et habitavit in nobis. Propter quod et plures fructificat Ecclesia salvatos: non enim iam legatus Moyses neque nuntius Helias, sed ipse Dominus salvavit nos, plures infantes (τέκνον) donans Ecclesiae quam primae synagogae. (IRÉNÉE, p. 94 [I, 10])

Foarte interesant în ceea ce priveşte acest fragment din opera *Epideixis* a lui Irineu este felul în care acesta redă *locuirea* Logosului lui Dumnezeu. Atunci când

citează textul de la Ioan 1:14a,b, indică *locuirea* prin intermediul cuvântului *habitavit*: „Et Verbum eius caro factum est et habitavit in nobis". Atunci însă când Irineu parafrazează acest text, adică atunci când descrie cu propriile sale cuvinte felul în care Cuvântul a *locuit* în sau între oameni, foloseşte un termen mult mai apropiat de orizontul teologic iudaic: „tabernaculum *fixit* – σκηνόω – in hominibus". Cu alte cuvinte, se poate deduce din această diferenţiere importantă că pentru Irineu *locuirea* Logosului poate fi relaţionată de *locuirea* în cort a lui Dumnezeu în mijlocul taberei poporului Israel. Astfel, Logosul devine continuatorul acestei tradiţii a *locuirii* lui Dumnezeu. Totodată, Întruparea şi *locuirea* Logosului reprezintă, potrivit aceluiaşi text, o depăşire a vechilor modalităţi de intrare în legătură sau contact cu Dumnezeu, aşa cum s-a întâmplat cu Moise şi Ilie, întrucât acum Dumnezeu Însuşi – Logosul se apropie şi *locuieşte* în oameni. Schimbarea inimilor („mutatio cordium") adusă de această nouă chemare („novam igitur vocationem" – κλῆσις) este valabilă nu doar pentru cei din spaţiul teologic şi identitar iudaic, ci şi pentru „păgâni" („in gentibus"). Totodată, venirea şi *locuirea* Logosului determină şi un anumit declic în ceea ce priveşte tradiţia iudaică de până atunci, în sensul că acum Biserica apare în prim-plan şi se bucură de o anumită întâietate: „plures infantes (τέκνον) donans Ecclesiae quam primae synagogae".

4. Concluzii

Din cele câteva texte redate şi analizate succint se pot desprinde cu uşurinţă două direcţii în ceea ce priveşte profilarea identităţii lui Iisus Hristos ca Logos Care *locuieşte*: prima direcţie este aceea a necesităţii explicării *locuirii* Logosului din perspectiva vechi-testamentară, întrucât această tradiţie teologică putea ajuta autorii primelor scrieri ale creştinismului primar să zugrăvească mai bine *imaginea* lui Iisus Hristos şi să accentueze însuşirea Lui de Dumnezeu, în timp ce a doua direcţie a scrierilor dovedeşte o oarecare preferinţă pentru discursul la adresa unui public care începe treptat să depăşească orizontul iudaic şi să înglobeze din ce în ce mai mult şi *păgânii*. În acest interes pentru depăşirea unui context intern-iudaic rezidă poate această sesizată *democratizare* a *locuirii* Logosului.

Bibliografie

A. Izvoare şi lucrări de referinţă

BP = *Biblia Patristica. Index de citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, vol. 1 (*Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien*), Paris, Éditions du Centre International de la Recherche Scientifique, 1975.

CLEM. ECL. = Clemens Alexandrinus, *Eclogae Propheticae* (GCS 17), 2. Auflage, herausgegeben von Otto Stählin und Ludwig Früchtel, Berlin, Akademie-Verlag, 1970.

CLEM. PAED. = Clemens Alexandrinus, *Paedagogus III, 1* (PG 8, 556-560).

IRÉNÉE = Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique* (introduction, traduction et notes par Adelin Rousseau), Paris, Le Cerf, 1995 („Sources chrétiennes", 406).

HIPPOLYTUS = S. Hippolytus Portuensis Episcopus, Martyr et Ecllesiae Doctor, *Operum Pars I – Exegetica. In Proverbia – Aliud fragmentum* (PG 10), 625-628.
ORIGENES = Origenes, *Commentarii in Epistula ad Romanos. Liber tertius, liber quartus* (FC 2,2), übersetzt und eingeleitet von Theresia Heither, Freiburg im Breisgau, Herder, 1992.

B. Literatură secundară

Braun, François Marie, *Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne*, Paris, Gabalda, 1959.
Brown, Raymond E., *The Community of the Beloved Disciple*, New York, Paulist Press, 1979.
Charlesworth, James H., *The Beloved Disciple. Whose Witness validates the Gospel of John*, Valley Forge, Trinity Press International, 1995.
Frey, Jörg, *Joh 1, 14, die Fleischwerdung des Logos und die Einwohnung Gottes in Jesus Christus. Zur Bedeutung der „Schechina-Theologie" für die johanneische Christologie*, în Bernd Janowski / Enno Edzard Popkes (Hg.), *Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum*, Tübingen, Mohr&Siebeck, 2014, p. 231-256 (WUNT 318).
Hill, Charles E., *The Johannine Corpus in the Early Church*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
Hill, Charles E., *The Fourth Gospel in the Second Century: The Myth of Orthodox Johannophobia*, în John Lierman (ed.), *Challenging Perspectives on the Gospel of John*, Tübingen, Mohr&Siebeck, 2006, p. 135-169 (WUNT II/219).
Hurtado, Larry W., *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005.
Mees, Michael/ Scheuermann, Georg (Hg.), *Die frühe Rezeptionsgeschichte des Johannesevangeliums am Beispiel von Textüberlieferung und Väterexegese*, Würzburg, Echter Verlag, 1994.
Mutschler, Bernhard, *Das Corpus Iohanneum bei Irenaus von Lyon. Studien und Kommentar zum dritten Buch von Adversus Haereses*, Tübingen, Mohr&Siebeck 2006 (WUNT 189).
Nagel, Titus, *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur* (ABG 2), Leipzig, Evangelischer Verlagsanstalt, 2000.
Nicklas, Tobias, *Altkirchliche Diskurse um das „Wohnen Gottes". Eine Spurensuche bis zur Zeit der Konstantinischen Wende*, în Bernd Janowski / Enno Edzard Popkes (Hg.), *Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum* (WUNT 318), Tübingen, Mohr&Siebeck, 2014, p. 305-324 (= 2014a).
Nicklas, Tobias, *Jews and Christians? Second Century 'Christian' Perspectives on the* Parting of the Ways (Annual Deichmann Lectures 2013), Tübingen, Mohr&Siebeck, 2014 (= 2014b).
Poffet, Jean-Michel, *Indices de réception de l'évangile de Jean au IIe siècle*, în Jean-Daniel Kaestli/ Johannes Beutler (éd.), *La communauté johannique et son histoire: la trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 305-321.
Rasimus, Tuomas (ed.), *The Legacy of John: second-century reception of the Fourth Gospel*, Leiden, Brill, 2010 (NTSNT 132).
Röhl, Wolfgang G., *Rezeption des Johannesevangeliums in christlich-gnostischen Schriften aus Nag-Hammadi* (Europäische Hochschulschriften 23/428), Frankfurt am Main, Peter Lang, 1991.
Sanders, Joseph N., *The Fourth Gospel in the Early Church: its origin and influence on Christian theology up to Irenaeus*, Cambridge, University Press, 1943.
Uhrig, Christian, *„Und das Wort ist Fleisch geworden." Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patristik*, Münster, Aschendorff, 2004 (Münsterische Beiträge zur Theologie, 63).
Weiss, Hans-Friedrich, *Frühes Christentum und Gnosis*, Tübingen, Mohr&Siebeck, 2008 (WUNT 225).

CONCEPȚIA LUI NAE IONESCU DESPRE SUFERINȚĂ*

ANA-MARIA ROTARU
Școala Gimnazială „Alexandru cel Bun", Iaşi
rotaruanamaria78@yahoo.com

Abstract: Nae Ionescu is known for creating the only Christian philosophical system of modern Romanian culture. The author was a promoter of Christian Orthodoxy as pivot for national identity and creativity. He wrote down his ideas in his *Treaty of metaphysics* describing his own methodology of circumscribing the exploration of reality through words. In his discourse on the metaphysics of suffering he uses the biblical character Job as a pivot for his argument.

The biblical story draws attention to the main thesis: giving ourselves to God should be done in this world, not in the afterlife. Job is an exemplary Christian man. However, he failed to balance himself, to overcome the human condition. People do carry within a potential for salvation that defines human beings. However, this is not sufficient for salvation itself. The dilemma that arises is "How can suffering be eliminated? If it is in God's will to eliminate suffering, how come good and bad people suffer alike?" The solution is not denying evil and the relief of suffering, but its capitalization through acceptance and its transformation into an instrument for a better human condition.

In conclusion, Nicolae Ionescu states that, although it is not the only way to achieve perfection, suffering is more accessible to people. Properly directed, it undoubtedly leads to fulfillment, to God.

Keywords: suffering, creation, Christianism, metaphysics, morality.

Filozof, logician, pedagog şi jurnalist, Nae C. Ionescu se numără printre cei mai importanţi gânditori ai veacului al XX-lea. A rămas în istorie prin orientarea sa filozofică numită „trăirism" (Chiachir 2001, p. 78) şi prin crearea unicului sistem filozofic creştin al culturii române moderne. Concepţiile şi credinţele sale au fost făcute cunoscute lumii mai ales prin discipolii săi, căci singura publicaţie din timpul vieţii este culegerea de articole gazetăreşti *Roza vânturilor*, apărută în anul 1937. Fascinat de temele fundamentale ale ortodoxiei, el consideră toate darurile omului, inclusiv viaţa, calităţi ale existenţei, importante nu doar prin ele însele, ci şi prin folosirea corectă, într-un mod frumos, a lor, în sensul autoîmplinirii şi al autodesăvârşirii.

Nae Ionescu este singurul filozof sau metafizician prin excelenţă pentru care tot ceea ce reprezintă creştinismul ortodox, din punct de vedere istoric, dogmatic,

* *Nae Ionescu's view about suffering.*

patristic şi cultural, are o valoare absolută, e un adevăr absolut. Episoadele biblice au în concepţia sa o importanţă primordială, un rol şi o funcţie-cheie în înţelegerea sensului şi a raţiunii existenţei (vezi Chiachir 2001, p. 56).

Promotor al ortodoxiei ca axă a creativităţii şi a identităţii naţionale, metafizicianul de geniu şi-a expus testamentul în *Tratat de metafizică*, cursul fiind o metodologie proprie de explorare şi de circumscriere a realităţii prin cuvânt. Dumitru Neacşu este cel care a stenografiat şi a transcris cursul, apărut în anul 1999 la editura Roza vânturilor din Bucureşti, prin contribuţia esenţială a lui Dan Zamfirescu şi Marin Diaconescu, care au adus precizări suplimentare, menite a clarifica unele aspecte expuse.

Concepţia lui Nae Ionescu despre metafizica suferinţei se regăseşte în capitolul al XVIII-lea al cărţii, acesta reproducând un curs ţinut în data de 15 aprilie 1937. Deşi nu se autodefineşte ca un teolog, Nae Ionescu îşi expune concepţia despre suferinţă plecând de la personajul biblic Iov. Morala desprinsă din povestea lui Iov este cea expusă în mod explicit în introducerea cursului: dăruirea noastră trebuie să se facă în această lume, nu în cea de dincolo. Sub această perspectivă este privită şi venirea pe pământ a lui Hristos, a cărui menire a fost să construiască o nouă legătură între om şi Dumnezeu, deoarece în acele timpuri relaţia iniţială nu mai era suficientă. Dacă Iov, prototipul omului creştin, nu a reuşit să se echilibreze singur, să-şi depăşească condiţia umană, e de înţeles de ce a fost nevoie de venirea Mântuitorului pentru salvarea omenirii.

Omul poartă în el încercarea de mântuire, potenţial cu care se naşte şi care defineşte fiinţa umană, dar acesta nu este suficient şi pentru mântuirea în sine. Preocupat de existenţa suferinţei, personajul biblic Iov încearcă să o înlăture. Dar dacă, în cazul lui, Dumnezeu dă, Dumnezeu ia, Dumnezeu dă din nou, ca urmare a faptelor sale, în cazul omului nou, Dumnezeu nu mai poate da, fizic vorbind, şi ca urmare suferinţa rămâne în sufletul uman în întregimea sa. Nicolae Ionescu le propune studenţilor ca temă de reflecţie următoarea întrebare: „Cum se poate înlătura suferinţa? Dacă voia lui Dumnezeu face ca ea să fie înlăturată, cum se poate explica faptul că şi cei buni şi cei răi suferă deopotrivă?" (Ionescu 1999, p. 43).

Cheia înţelegerii enigmei enunţate stă, în concepţia filozofului, în creştinism, calea nefiind negarea răului şi înlăturarea suferinţei, ci valorificarea acesteia prin acceptare şi transformare într-un instrument, într-un element constitutiv, obligatoriu condiţiei umane. Dacă omul va valorifica la maximum suferinţa, ea va deveni un vector al propriului echilibru. Dacă atitudinea umană faţă de suferinţă va fi una corectă, ea va duce la împăcarea cu sinele, ba, mai mult, va dinamiza viaţa însăşi. Aşadar, dincolo de temele de reflecţie pe care profesorul le propune, *Tratat de metafizică* este o lecţie de viaţă, el învăţându-ne că omul trebuie să privească suferinţa nu ca pe un lucru negativ, ci să-i atribuie conotaţii pozitive, căci ea nu este de la Satan, ci de la Dumnezeu. Pe parcursul cursului, profesorul reia ideea că, deşi face analogii biblice, el nu face teologie, ci metafizică, rolul acestor povestioare biblice fiind de a se face cât mai bine înţeles.

În Cartea lui Iov din Vechiul Testament se vorbeşte despre suferinţa pe care o are de îndurat personajul biblic, aceasta având o profundă dimensiune spirituală. Ea este urmarea unei dispute purtate între Satan şi Dumnezeu, episod ce are loc în împărăţia cerurilor. Cum Dumnezeu se mândreşte cu neprihănitul şi credinciosul Iov, Satan pretinde că devotamentul acestuia nu este un act gratuit, ci interesat, el durând atâta vreme cât Iov beneficiază de anumite satisfacţii: o familie numeroasă şi bogăţii imense. Pentru a-l convinge de contrariu pe Satan, Dumnezeu îi permite să se atingă de bunurile lui Iov, apoi de copii, apoi de sănătatea acestuia. Ca urmare, nenorocirea credinciosului nu este opera directă a lui Dumnezeu, ci este doar îngăduită de el, în sensul demonstrării devotamentului omului faţă de Creator.

Suferinţele pe care le îndură Iov au scopul sublimării existenţei sale, pentru îndreptarea fiinţei, în totalitatea sa, spre divinitate. Prin pierderea averii, Iov nu-i mai poate aduce jertfe materiale lui Dumnezeu, fiind obligat să treacă la un alt nivel de cinstire a Creatorului. Pierderea copiilor e o nouă treaptă urcată a Golgotei sale, suferinţa sa căpătând valenţe profunde, provocând criza existenţială declanşatoare a procesului transfigurator. Durerea extremă a fost necesară ieşirii din starea satisfacţiei iniţiale, în care Divinitatea era doar o realitate exterioară şi purcedea spre aflarea lăuntrică şi desăvârşită a lui Dumnezeu. El începe să conştientizeze că atât bucuria, cât şi întristarea nu trebuie să-i stăpânească cugetul, ci prin ele el va încerca să dobândească fericirea dumnezeiască permanentă. Ultima lovitură a lui Satan, boala trupească, îl pregăteşte pe Iov pentru eliberarea totală din strânsorile pătimaşe ale lumii înconjurătoare şi pentru întâlnirea desăvârşită cu Dumnezeu. El atinge acel nivel al înţelegerii necesar pentru a-şi înţelege noua stare, nu ca pe o consecinţă a păcatelor sale, ci ca pe o binecuvântare. Iov a învins ispitele lui Satan, îşi reprimeşte bunurile pământeşti, nu la fel de multe ca cele date iniţial, dar primeşte făgăduinţa „bunătăţilor nemărginite ale vieţii veşnice" (Biblia 1988, Cartea lui Iov 3:4).

Vorbind despre suferinţă, Nae Ionescu înfăţişează credinţa ca pe o virtute. I-ar fi fost mult mai greu să facă acest lucru adresându-se dintr-o ipostază specifică teologilor. Precizând clar, încă de la începutul discursului său, că el nu face teologie, ci metafizică, el nu a exclus din rândul celor interesaţi de cele expuse o serie de oameni în cazul cărora temele creştine nu reprezintă subiecte de reflecţie. Procedând astfel, Nae Ionescu demonstrează că este un creştin adevărat, preocupat nu doar de sine, ci şi de ceilalţi, un bun pedagog, căci găseşte calea optimă de a menţine atenţia cursanţilor, şi, nu în ultimul rând, un bun psiholog, ştiind să influenţeze sufletul omenesc.

Pe baza acestei poveşti biblice, profesorul le predă elevilor săi o valoroasă lecţie despre esenţa vieţii şi sensul acesteia: suferinţa ia naştere şi din maniera în care oamenii concep bucuria, astfel încât, dacă ea nu se materializează identic cu închipuirea fiecăruia, cu preconcepţia noastră, tindem să spunem că suferim, căci lipsa plăcerii capătă în raţiunea umană chipul durerii. Desăvârşirea omului se naşte atunci când el nu percepe bucuria ca pe un lucru predestinat, imaginat, visat, creat, ci ca pe o stare de plăcere, pe care şi-o auto-creează, chiar şi din suferinţă. Acest exerciţiu e o presiune vitală găsirii propriului drum spre fericire. Dacă suferinţa nu ar exista,

omul nu ar fi nevoit să încerce să o elimine, în scopul căutării bucuriei. Dacă, însă, omul acceptă existența suferinței, privind-o ca pe un element constitutiv al Creației, el va fi capabil de împăcare, punct de plecare obligatoriu spre regăsirea stării de bine.

În accepțiunea lui Nicolae Ionescu, conceptul teologic potrivit căruia cei ce suferă aici vor fi fericiți în lumea de apoi, idee regăsită în Predica de pe munte, în conținutul Fericirilor (Matei 5:1-12), nu este o poziție metafizică. Chiar dacă se autodefinește drept creștin și crede în viața de după moarte și în reînviere, el caută, referitor la această problemă, un alt sens. Din prisma metafizicii, viața viitoare se întâmplă tot pe pământ. Ea este doar ceea ce se petrece într-un alt plan, nu vine după încheierea unei vieți fizice. Trecerea în această nouă dimensiune, așadar dobândirea vieții veșnice, are ca necesară condiție înțelegerea corectă a stării de suferință. Din această perspectivă, viața veșnică poate fi primită de oricine, indiferent de rang, nivel de inteligență sau stare materială, cizmar sau doctor în filozofie. Condiția unică este capacitatea omului de a urca această treaptă a înțelegerii.

Chiar dacă problemele de metafizică sunt trăite în mod particular de fiecare ființă umană, ele nu sunt determinate de cantitatea de cunoștințe dobândite, de cultura oamenilor. Pentru a justifica această afirmație, marele gânditor aduce în discuție o înmormântare la care a participat și în cadrul căreia a observat că țăranii prezenți nu veniseră cu lumânări galbene, ca la Prohodul din Vinerea patimilor, ci cu unele albe, așa cum se vine la Înviere. Întâmplarea relatată capătă înțelesuri profunde în concepția profesorului, fiind oglindirea unor trăiri dincolo de realitatea imediat înconjurătoare și o expresie a transcendenței. În situația prezentată, durerea este cea care valorifică, lărgește orizontul, crește setea de mântuire, conducând la împlinire.

În încheierea cursului său, Nicolae Ionescu concluzionează că, deși nu este singura cale de atingere a desăvârșirii, suferința e la îndemâna oricui, iar direcționată corespunzător, conduce în mod indubitabil spre împlinire, aceasta realizându-se, bineînțeles, doar în direcția lui Dumnezeu. Afirmația vine, dintr-o anumită perspectivă, în contradicție cu cea potrivit căreia el nu se declară teolog, căci o persoană care vorbește despre Dumnezeu în maniera în care o face filosoful nu poate fi decât una care își dorește să Îl descopere, ba, mai mult, îi educă și pe alții în sensul găsirii căii drepte. Această contradicție are rolul de incita atenția cititorului, de a nu-i pierde din vedere pe atei, de a încerca să-i convingă, indirect și cu argumente logice, de existența Mântuitorului și de sensul corect al vieții umane.

Deși pleacă de la o temă biblică, pe baza căreia își construiește întregul discurs metafizic, există contradicții evidente între ideile expuse de Nae Ionescu și cele regăsite în Biblie sau înrădăcinate de veacuri în rândul creștinilor. Una dintre aceste discordanțe este cea cu privire la existența vieții veșnice, care succede vieții pământești. Dacă una din ideile centrale enunțate în *Tratat de metafizică* este că nu există viață după moarte și că răsplata faptelor noastre are loc în această viață, Noul Testament precizează: „Fericiți cei săraci cu duhul, că a lor este împărăția cerurilor" și „Fericiți cei ce plâng, că aceia se vor mângâia" (Mat. 5:3-4). O altă contradicție, nu la fel de direct creionată, este cea referitoare la legătura existentă între suferință și

mântuire. Dacă cursul predat de filosof studenţilor reliefează ideea potrivit căreia doar dacă suferi poţi atinge acel nivel al înţelegerii necesar regândirii traiectoriei vieţii tale, în direcţia întâlnirii cu Dumnezeu, în rândul creştinilor există convingerea că Dumnezeu îl ceartă doar pe cel pe care îl iubeşte, îi dă o cruce grea de cărat doar celui pe care îl crede în stare să o poarte. Ca urmare, în primul caz, mântuirea putea fi atinsă de fiecare, în al doilea caz, doar de cei aleşi încă de la bun început de către Dumnezeu.

Suferinţa apare pe tot parcursul cursului ca o stare desfăşurată pe coordonate diferite, în funcţie de structura internă a fiecărui individ, de trăsăturile sale de caracter, de educaţie, credinţă, mediu. Întrucât ea este supusă subiectivităţii, căpătând valenţe diametral opuse în funcţie de individ, este impetuos necesar să ne autoeducăm în sensul gestionării ei corecte, al minimalizării efectelor sale distructive, ba chiar al valorificării pozitive. În calitate de pedagog, îndrăznesc să afirm că, dacă autoeducarea nu poate fi specifică decât omului matur, ar fi necesar să se acorde atenţie educării, în sensul conştientizării timpurii a efectelor suferinţei şi al dobândirii unei atitudini corecte faţă de aceasta. Într-o societate în care religia a ajuns o disciplină opţională, responsabilitatea îndrumării copiilor în direcţia depăşirii episoadelor de suferinţă revine fiecărui cadru didactic, nu doar celor care predau Religia. Orele de Dirigenţie, de Consiliere şi suport educaţional, de Dezvoltare personală, chiar şi cele de Comunicare în limba română pot fi fructificate în acest sens. O educaţie corectă cu privire la problematica suferinţei nu este un scop în sine, ci reprezintă şi un mijloc de a înlătura factori care pot influenţa succesul şcolar. Perceperea suferinţei ca pe factor episodic, gestionabil, stimulativ şi însuşirea unor tehnici de depăşire a unor episoade de acest gen se constituie în competenţe de viaţă necesare viitorilor adulţi şi pe care şcoala este datoare să le formeze.

Autodefinind un mod românesc de a fi, de a vedea lumea şi de a valorifica existenţa românească în univers, asemenea marelui Titu Maiorescu în secolul anterior, Nae Ionescu a descoperit şi modelat câteva dintre cele mai mari spirite ale culturii româneşti. De-a lungul vieţii sale, a adunat în jurul său o serie de membri marcanţi ai perioadei interbelice, precum Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu, Mihail Sebastian, Emil Cioran, Vasile Moisescu sau George Murnu. Profesorul Nae Ionescu a fost considerat figura centrală a unei epoci şi a unei generaţii despre care s-a scris la extreme.

Bibliografie

Băncilă, Vasile, *Nicolae Ionescu, un cavaler prestant al spiritului*, Bucureşti, Editura Comunicare.ro, 2011.

Biblia sau Sfânta Scriptură tipărită sub îndrumarea şi cu purtarea de grijă a Preafericitului Părinte Teoctist Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.

Chiachir, Dan, *Gânduri despre Nae Ionescu*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2001.

Ionescu, Nae, *Tratat de metafizică*, Bucureşti, Editura Roza Vânturilor, 1999.

Ionescu, Nae, *Drumurile destinului românesc*, Bucureşti, Editura Vremea, 2011.

Ionescu, Nae, *Filosofia religiei*, Bucureşti, Editura Semne, 2009.

EPISTOLA CĂTRE GALATENI ÎN EDIȚIILE BIBLIEI „CORNILESCU" (1921 ŞI 1924). STUDIU FILOLOGIC COMPARATIV*

DRAGOŞ ŞTEFĂNICĂ
Institutul Teologic Penticostal din Bucureşti
stefanicadragos@gmail.com

Abstract: The present study is a comparative analysis of the two versions of the Bible that bear the name of Dumitru Cornilescu, Cornilescu 1921 and Cornilescu 1924. Our aim is to highlight the major differences between the two versions and to evaluate the changes made by the translator on the version from 1921, for his version of 1924. We will discuss the more important changes, both beneficial and "unfortunate". As we shall observe, apart from these two categories of changes, there are also some changes neutral from the point of view of the correctness towards the spirit of the Greek text.
Keywords: "Cornilescu" Bible (1921 and 1924), translation, Galatians, comparison, the Greek New Testament.

1. Preliminarii

În studiul de faţă ne propunem o scurtă analiză comparativă a celor două versiuni ale Bibliei ce poartă numele lui Dumitru Cornilescu, din perspectiva Epistolei către Galateni. Dat fiind faptul că textul versiunii din 1921 a stat la baza versiunii din 1924, este de aşteptat ca cele două ediţii ale Bibliei să se asemene foarte mult. Prin urmare, nu vom trata separat aceste asemănări, scopul nostru fiind acela de a observa, mai degrabă, îmbunătăţirile, sau dimpotrivă, alterările pe care versiunea CORNILESCU 1924 le-a adus versiunii CORNILESCU 1921[1].

Aşadar, scopul nostru este să evidenţiem diferenţele majore dintre cele două versiuni şi să stabilim, plecând de la textul grecesc (ipotetic) folosit de traducător[2],

---

* *The Epistle to the Galatians in the Cornilescu versions (1921 and 1924). A comparative philological study.*

1 Conţac (2011, p. 217) observă că, în general, versiunea din 1924 reprezintă o variantă îmbunătăţită a textului versiunii din 1921.

2 În Ştefănică (2015, p. 84-85) am arătat că este greu de stabilit cu exactitate textul-sursă ce a stat la baza versiunilor Cornilescu. Uneori, traducătorul urmează un text critic, alteori adoptă lecţiuni diferite, identificabile, specifice aşa-numitului *Textus Receptus*; în fine, există şi situaţii în care Cornilescu preferă calchierea după traducerea în limba franceză SEGOND 1898. Aşadar, considerăm că cel mai nimerit este să vorbim despre un „text

în ce măsură modificările operate de traducător asupra versiunii din 1921 sunt oportune. În studiul nostru vom realiza şi un scurt istoric al celor două versiuni cornilesciene, evidenţiind în special acele evenimente importante care ar putea explica evoluţia traducerii lui Cornilescu spre forma versiunii din 1924.

2. Scurt istoric al versiunilor CORNILESCU 1921 şi CORNILESCU 1924

Abandonând încercările de traducere a NT din vremea studenţiei[3], Cornilescu se consacră traducerii Bibliei la conacul de la Stânceşti, Botoşani. În procesul traducerii se foloseşte, fără îndoială, şi de alte versiuni europene, fapt care nu a scăpat atenţiei adversarilor săi[4]. Dar Cornilescu însuşi avea să declare: „am tradus tot Noul Testament, l-am revizuit de mai multe ori cu felurite dicţionare şi studii asupra cuvintelor greceşti" (Cornilescu 1922, p. 91). Până şi fostul coleg, Nichifor Crainic, cel care ajunge, la rândul său, să-l condamne în *Memoriile* sale, scria, evocând chinuitoarele lecţii de limba greacă şi formele gramaticale încurcate cu care profesorul Alexandru Vântul umplea table întregi: „singuri doi elevi le copiau conştiincios în caiete: D. Cornilescu şi Marin C. Ionescu" (Crainic 1991, p. 66)[5].

În iulie 1919, Societatea Biblică Britanică a aflat despre noua traducere a NT, precum şi de revizuirile finale de care mai avea nevoie VT pentru a putea fi, la rândul său, publicat (SBB, 7). John Howard Adeney, capelan anglican în Bucureşti între 1900-1912, anunţă Societatea că prinţesa Callimachi şi protejatul ei se oferă să facă gratuit corecturile necesare şi să cumpere un mare număr din exemplarele publicate, dacă traducerea va fi publicată de Societatea Biblică Britanică. Cu toate acestea, nu se ia o decizie promptă, întrucât Societatea Biblică Britanică spera să obţină o traducere făcută de doi prelaţi ai Bisericii Ortodoxe, arhimandritul Scriban, cu care purta tratative încă din 1911 (pentru NT), şi Episcopul Nicodim (pentru VT). Fiindcă decizia a întârziat, la mijlocul anului 1920 Cornilescu a publicat NT sub egida Societăţii Evanghelice Române. A urmat Psaltirea (spre sfârşitul aceluiaşi

ipotetic" ce a stat la baza versiunilor „Cornilescu" şi care este caracterizat de toate cele prezentate, succint, mai sus. În studiul de faţă vom pleca, în analiza textelor cornilesciene, de la textul grec critic NA[28], acordând o atenţie deosebită diferenţelor dintre acesta şi variantele textuale cuprinse în principalele manuscrise ale Noului Testament grec.

[3] D. Cornilescu a avut primele încercări de traducere a textului sacru în perioada studiilor sale în teologie (a început să traducă Evanghelia după Matei). Însă munca susţinută de traducere a NT începe abia în vara anului 1916, la conacul prinţesei R. Callimachi, din Stânceşti, Botoşani.

[4] „Traducerea Bibliei lui Cornilescu (1921-1924) s-a făcut după tipărituri engleze, franceze şi germane, potrivind textul Scripturii după cunoscutele obiecţii sau modificări reformate" (David 1987, p. 30).

[5] El recunoaşte, de asemenea, „facilitatea pentru limbile străine" a lui Cornilescu (Crainic 1991, p. 54).

an)[6], iar după realizarea ultimelor revizuiri la textul VT, s-a tipărit Biblia întreagă, la începutul lui 1921, preţul unui exemplar fiind de 80 lei (BOR 1921, XL, p. 148).

În ciuda aşteptărilor pe care le-am putea avea, noua traducere nu provoacă o reacţie pe măsura importanţei evenimentului. Câteva reviste teologice, printre care şi NRB (aprilie 1921, p. 269), anunţă apariţia ei, dar autorităţile religioase păstrează tăcerea. Gala Galaction va face o scurtă prezentare traducerii, recomandând-o cititorilor, în ciuda neajunsurilor (*i.e.* faptul că e făcută după un text francez) (Galaction 1920, p. 1)[7]. În perioada ce a urmat (anii 1921-1922), Biblia „Cornilescu" va fi amintită doar tangenţial, mai ales pe fondul controverselor dintre teologii ortodocşi şi reprezentanţii minorităţii religioase adventiste[8]. Abia pe 18 mai 1924, într-o şedinţă a Sfântului Sinod, s-a pus problema dezbaterii lucrării lui Cornilescu, iar aceasta la cererea unui preot care voia lămuriri asupra noii traduceri. Într-o şedinţă ulterioară, cea din 24 iunie 1924, s-a stabilit că traducerea „nu corespunde textului canonic normativ în Biserica ortodoxă" şi că „e făcută tendenţios", prin urmare „se recomandă cititorilor creştini ortodoxi (*sic!*) a se folosi numai de acele texte şi traduceri folosite de Biserica noastră. Preoţii şi toţi clericii sunt cu desăvârşire opriţi a se folosi în predicile şi studiile lor de textul traducerii Cornilescu" (BOR 1925, XLIII, p. 293).

Traducerea CORNILESCU 1921 câştiga teren, în vreme ce eforturile făcute în vederea realizării unei traduceri acceptate de Sfântul Sinod erau sortite eşecului. Cu toate acestea, la sediul Societăţii au ajuns ecouri de la diferite personalităţi româneşti, care atrăgeau atenţia asupra neajunsurilor versiunii din 1921[9]. Balanţa avea să fie înclinată de rapoartele entuziaste pe care J.W. Wiles, reprezentantul Societăţii Biblice Britanice la Belgrad, le trimite conducerii Societăţii, nu însă până într-acolo încât Biblia „Cornilescu" să fie adoptată de aceasta, motivul fiind neîndeplinirea tuturor condiţiilor necesare acestui demers[10].

---

6 Evenimentul va fi anunţat în revistele teologice ale vremii; vezi anunţul făcut de arhimandritul Scriban (BOR 1921, XL, p. 148): „în cursul lui 1920, d. Cornilescu, cu ajutorul principesei Calimaki, a izbutit să-şi tipărească traducerea lui cuprinzând Noul Testament şi Psalmii".

7 Mai târziu, când controversa privitoare la activitatea de la „Cuibul cu barză" a lui T. Popescu şi a lui D. Cornilescu ia amploare, el adoptă o poziţie nefavorabilă acestuia din urmă, considerându-l „un teolog zvăpăiat, un agitator confuz, despre care auzisem nişte zvonuri puţin ziditoare. [...] Această traducere m-a întărit definitiv în convingerea că autorul ei se găseşte pe tărâm protestant" (Galaction 1999, p. 149).

8 Traducerea lui *sabbatismos* prin *odihnă de sabat* (în Evr. 4:9) devine mobilul unei polemici duse în NRB între pr. D. Mangâru şi D. Cornilescu.

9 Printre ele se numără arhimandritul Scriban, care era de părere că traducerea este una colocvială, J.H. Adeney, care îndeamnă Societatea la prudenţă în privirea adoptării traducerii, sau Nicolae Iorga, care arăta că la baza traducerii lui Cornilescu stă textul francez (al lui Louis Segond).

10 Traducerea trebuia să fie una literală şi să nu conţină note, intertitluri sau comentarii adiţionale care ar fi putut trece drept mijloace de influenţare confesională a cititorului.

Societatea Biblică Britanică intenţiona, spre finele anului 1923, să publice o traducere mai veche, după ce va fi fost revizuită în prealabil. Acest fapt îl determină pe Cornilescu să-i scrie o scrisoare lui R. Kilgour, unul dintre editorii Societăţii, într-o încercare de a-şi recomanda traducerea[11]. Argumentele pe care le invoca în favoarea textului său erau: existenţa unei traduceri noi (a lui), care pentru moment era cea mai bună; eventualele îmbunătăţiri (pertinente) vor fi acceptate de traducător; în plus, nu era bine ca Societatea să publice două versiuni. Ca urmare a acestei scrisori, Cornilescu se întâlneşte cu Kilgour pe 15 ianuarie 1924 şi discută diferite aspecte privitoare la versiunea din 1921, printre care şi traducerea lui δικαιοσύνη, redat, în cele din urmă, prin *neprihănire* în locul termenului propus – *dreptate*. În urma stăruinţelor şi argumentelor lui Wiles[12], Kilgour acceptă să retipărească traducerea lui Cornilescu, cerând, însă, renunţarea la intertitluri (atât cât era posibil). Cornilescu fiind de acord cu condiţiile puse de Societate, pe 5 martie 1924 comitetul editorial al Societăţii Biblice Britanice decide publicarea noii versiuni[13].

Câţiva ani mai târziu, problema neajunsurilor traducerii „Cornilescu" revine puternic în centrul discuţiilor, dar, în urma unei dezbateri ţinute la Londra pe 2 august 1928, Kilgour ajunge la concluzia că traducerea VT nu conţine atât de multe erori sau parafrazări pe cât se vehicula, iar decizia finală a fost aceea a păstrării versiunii curente.

3. Deosebiri importante între CORNILESCU 1921 şi CORNILESCU 1924

Schimbările pe care Cornilescu le aduce traducerii din anul 1921 vizează, în principal, eliminarea expresiilor redundante, care au atras, pe bună dreptate, eticheta de „traducere liberă"[14]. Ştim, de asemenea, că unele schimbări i-au fost impuse de Societate (cum ar fi traducerea grecescului δικαιοσύνη, pe care l-am amintit mai sus). Cert este că nu putem vorbi de o evoluţie remarcabilă a limbii în timpul scurs între publicarea primei versiuni şi publicarea celei de-a doua, evoluţie care să impună o revizuire a vechii versiuni. Prin urmare, în CORNILESCU 1924 vom descoperi un text mai concis, per ansamblu mai bun, dar care, pe alocuri, se

[11] Dumitru Cornilescu către R. Kilgour, 31 dec. 1923 (vezi BSA/E3/499/2).

[12] Wiles declară cu convingere: „Nu există alt curs pentru Societate; acesta este omul pe care Dumnezeu, în providenţa Lui, l-a dăruit Societăţii". Vezi scrisoarea trimisă din Belgrad lui Kilgour, pe 27 feb. 1924 (BSA/E3/3/499/2). Mai târziu, în 1928, Wiles va fi mai rezervat, recomandându-i lui Kilgour să facă demersurile pentru revizuirea VT de către cineva avizat, lucru fără de care versiunea Societăţii nu va deveni niciodată una naţională.

[13] În acelaşi timp avea să fie distribuit şi un NT publicat de Sf. Sinod, pentru a nu se crea impresia unui tratament preferenţial faţă de un text sau altul.

[14] Arhimandritul Scriban îi comunica, pe 18 ianuarie 1921, lui Robert Kilgour faptul că traducerea fostului său elev este una colocvială. De asemenea, în vara aceluiaşi an, J.H. Adeney îl avertiza pe editorul Societăţii Biblice Britanice că lucrarea lui Cornilescu nu are şanse să fie acceptată de prelaţii Bisericii Ortodoxe, întrucât este o traducere liberă.

dovedeşte inferior celui din 1921. Tot aici vom observa că teonimul *Iisus* din prima versiune apare sub forma *Isus*.

Dat fiind marele număr de schimbări, o evidenţiere a fiecăreia în parte este, pe de o parte, dificil de efectuat, iar pe de altă parte, inutilă. De aceea, în cele ce urmează, vom lua în discuţie schimbările mai importante, atât pe cele benefice, cât şi pe cele „nefericite", făcute de traducător ediţiei din 1921.

3.1. Modificări cu efect pozitiv

În această categorie se înscriu, în linii mari, toate reducerile de text „inutil", redundant, pe care traducătorul a putut să le înlăture fără a pune în pericol, în niciun fel, coerenţa textuală sau mesajul transmis. Pe lângă acestea, însă, vom evidenţia două categorii distincte de modificări, pe care le vom trata separat.

3.1.1. Renunţarea la expresiile explicative

Versiunea CORNILESCU 1921 abundă în sintagme care sunt menite să contureze mai bine ideea transmisă de apostol, în contextul în care apar. Dacă aceste expresii ar fi fost afişate în subsolul paginii, ca note explicative, textul epistolei nu ar fi avut de suferit. Cornilescu îşi permite, însă, să le insereze, în ediţia din 1921, în textul de bază. Uneori, aceste „explicaţii" mărunte nu modifică în niciun fel sensul frazei, alteori, însă, ele trebuie puse sub semnul întrebării[15].

Gal. 2:18

CORNILESCU 1921: „Căci, dacă ridic iarăş în picioare lucrurile Legii, pe cari le-am stricat".

CORNILESCU 1924: „Căci, dacă zidesc iarăş lucrurile, pe cari le-am stricat".

Pronumele relativ grecesc α ('ceea ce') poate fi tradus fără probleme prin substantivul *lucrurile*, care a ajuns să desemneze şi în limba română o categorie de elemente dintre cele mai diverse, în evidenţierea cărora este nevoie de un context bine determinat (DLR, *s.v.*). În cazul de faţă, „lucrurile" la care se referă apostolul vizează, într-adevăr, lucrările Legii, respectarea preceptelor ei în vederea câştigării dreptăţii înaintea lui Dumnezeu[16]. Cornilescu, înţelegând acest lucru, oferă sintagma *lucrurile Legii*, indicând fără şiş ceea ce Pavel lasă să se înţeleagă în text.

Gal. 2:13

CORNILESCU 1921: „Împreună cu el au început să se prefacă şi ceilalţi Iudei creştini."

---

[15] În asemenea cazuri, Cornilescu inserează păreri pur personale pentru care nu are suport textual. Evident, aceste inserţii se situează, uneori, la nivelul unor simpli termeni; dar acest lucru nu micşorează cu nimic „vina" pe care traducătorul o are în asemenea cazuri.

[16] Longenecker (2002, p. 90) afirmă, în acest sens: „sintagma ἅ κατέλυσα ταῦτα [= acele lucruri pe care le-am anulat/anihilat/distrus] se referă la Lege, atât ca bază a justificării, cât şi ca o formă de viaţă necesară".

CORNILESCU 1924: „Împreună cu el au început să se prefacă şi ceilalţi Iudei".

În versetul de faţă este evident faptul că „iudeii" la care se referă apostolul erau iudei convertiţi la creştinism (Spence-Jones 2004, p. 81), care erau împreună cu Petru, Pavel şi Barnaba în Antiohia în momentul când a sosit delegaţia de la Ierusalim, din partea lui Iacov (altminteri ar fi avut serioase mustrări de cuget să prânzească cu prietenii lor păgâni). Traducătorul, probabil din dorinţa de a prezenta cât mai clar situaţia, spune răspicat că acei evrei erau, de fapt, *creştini*, cu toate că expresia grecească nu conţine acest termen[17]: καὶ συνυπεκρίθησαν αὐτῷ καὶ οἱ λοιποί.

Gal. 4:14

CORNILESCU 1921: „Şi, cu toată încercarea aceasta, la care vă punea suferinţa trupului meu, nu mi-aţi arătat nici dispreţ, nici desgust".

CORNILESCU 1924: „Şi, n'aţi arătat nici dispreţ, nici desgust faţă de ceeace era o ispită pentru voi în trupul meu".

Din nou, Cornilescu presupune (şi probabil nu greşeşte) că suferinţa lui Pavel, care ar fi putut stârni repulsia galatenilor[18], fiind „o ispită" pentru ei, a fost un adevărat test pentru noii convertiţi[19]: probabil un test al răbdării şi totodată al credinţei că apostolul, în ciuda stării în care se află, este mesagerul lui Dumnezeu. Ajungând la această concluzie (probabil în urma unei hermeneutici elementare), traducătorul se grăbeşte să o introducă în text. Iar dacă în alte situaţii inserţiile erau mult mai scurte, de această dată el îşi permite să completeze informaţia preluată din textul grecesc (καὶ τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου) cu o propoziţie complexă.

3.1.2. Traducerea îmbunătăţită a unor termeni şi expresii

Pe lângă renunţarea la expresiile redundante sau explicative, Cornilescu modifică unele pasaje, aducându-le mai aproape de înţelesul lor originar. Dintre acestea vom oferi câteva exemple în cele ce urmează.

Gal. 2:18

CORNILESCU 1921: „Căci, dacă ridic iarăş în picioare lucrurile Legii, pe cari le-am stricat, arăt prin faptul acesta că n-am avut dreptate cînd le-am stricat".

CORNILESCU 1924: „Căci, dacă zidesc iarăş lucrurile, pe cari le-am stricat, mă arăt ca un călcător de lege".

Textul primei versiuni lasă să se înţeleagă că miza întoarcerii la faptele Legii o

[17] Situaţii asemănătoare găsim şi în Gal. 3:23 şi în Gal. 4:18, acolo unde pronumele personale „noi", respectiv „voi" sunt însoţite de termeni explicativi, ajungându-se, astfel, la sintagmele: „noi, *iudeii*, eram închişi", respectiv „odinioară, voi, neamurile".

[18] Asupra suferinţei fizice a apostolului s-au făcut mai multe presupuneri, fiecare având un procent de adevăr în ea. Cert este că această boală a lui Pavel era vizibilă în exterior, făcând ca înfăţişarea apostolului să devină respingătoare (vezi Bruce 1982, p. 210).

[19] De aceeaşi părere este şi Gaulke (2000, *ad loc.* Gal. 4:14), care spune: „boala lui Pavel a fost o încercare pentru ei, şi totuşi ei nu l-au dispreţuit".

reprezintă, pentru apostol, propria onoare, care s-ar afla, astfel, în pericolul de a fi denigrată. În cel mai rău caz, el ar trebui să recunoască public o eroare pe care, mai înainte, a susţinut-o. În realitate, aşa cum bine reuşeşte să surprindă versiunea CORNILESCU 1924, întoarcerea la preceptele Legii are o miză mult mai mare: cel care face acest lucru după ce L-a cunoscut pe Hristos devine un veritabil „călcător de lege", un transgresor[20].

Gal. 3:19

CORNILESCU 1921: „Atunci care este rostul Legii? Ea a fost dată în urmă, ca adaus la făgăduinţă".

CORNILESCU 1924: „Atunci pentruce este Legea? Ea a fost adăugată din pricina călcărilor de lege".

Statutul pe care l-a avut Legea mozaică în istoria mântuirii a stârnit dezbateri aprinse de-a lungul timpului. Astfel, unii cercetători sunt de părere că rolul Legii era acela de a revela fărădelegile omului (Fung 1988, p. 158), alţii afirmă că Legea a fost dată pentru a provoca fărădelegile (Martyn 1997, p. 354), în timp ce o a treia categorie de comentatori susţine că, dimpotrivă, rolul Legii îl constituia ţinerea acestor fărădelegi sub control (Dunn 1993, p. 190). Textul versiunii CORNILESCU 1921 stabileşte o legătură problematică între Legea mozaică şi promisiunea făcută lui Avraam; aceasta din urmă pare să fie completată de Legea venită cu câteva secole mai târziu. O astfel de înţelegere a statutului Legii constituie, însă, o eroare exegetică, etichetată ca atare de mai mulţi comentatori biblici (Fung 1988, p. 160; Matera 2007, p. 128). Aşadar, modificarea operată de traducător în versiunea sa din 1924 este binevenită.

Gal. 4:17

CORNILESCU 1921: „Nu cu gînd bun vă dau oamenii aceia ocol, ci vor să vă deslipească de noi, ca să vă facă să treceţi de partea lor".

CORNILESCU 1924: „Nu cu gînd bun sînt plini de rîvnă ei pentru voi, ci vor să vă deslipească de noi, ca să fiţi plini de rîvnă faţă de ei".

În urma unei citiri atente a versetului în versiunea CORNILESCU 1921 rămânem cu impresia că în Galatia existau câteva facţiuni rivale, cel puţin două: una fidelă apostolului Pavel şi o alta, cea a opozanţilor lui, care încearcă să câştige tot mai mulţi susţinători printre creştinii galateni. Cu toate că două orientări doctrinare au existat cu siguranţă, nu putem accepta această traducere care le descrie în termenii unei rivalităţi partinice[21].

---

[20] Longenecker reuşeşte să surprindă destul de bine ideea versetului atunci când spune: „acest argument este un tip de raţionament contrar: «dacă eu fac ceea ce nu ar trebui să fac, atunci devin [un călcător de lege]»". Prin urmare, cel care respinge legalismul, punând în locul lui trăirea unei vieţi plăcute lui Dumnezeu şi credinţa în vederea îndreptăţirii, dar care totuşi se ataşează strâns de nomism dovedeşte, prin aceasta, că este un călcător de lege (Longenecker 2002, p. 90; Matera 2007, p. 95).

[21] Bruce (1982, p. 212) întăreşte această opinie: „Pavel nu doreşte să câştige susţinători pentru el însuşi – în oraşele Galatiei ca şi în Corint el trebuie să fi repudiat ideea ca

3.1.3. Modificări datorate (probabil) unei lecţiuni diferite

În Epistola către Galateni am întâlnit un sigur caz de modificare datorată urmării unei lecţiuni diferite de textul grec critic, şi anume Gal. 3:1.

Gal. 3:1

CORNILESCU 1921: „Cine v-a fermecat să nu ascultaţi de adevăr, pe voi, înaintea ochilor cărora a fost zugrăvit Iisus Hristos ca răstignit?".

CORNILESCU 1924: „Cine v'a fermecat, pe voi, înaintea ochilor cărora a fost zugrăvit Isus Hristos ca răstignit?".

În traducerea din 1921, Cornilescu a avut la dispoziţie, cel mai probabil, o lecţiune diferită. Sintagma τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι, pe care el o inserează în text, apare în unele manuscrise[22], care au fost urmate de *Textus Receptus*. Probabil că adăugarea se face sub influenţa textului paralel din Gal. 5:7[23]. Renunţarea la această expresie, în versiunea 1924, este benefică; ediţiile critice ale NT grec nu o inserează în textul principal, ci o menţionează în aparatul critic, între lecţiunile alternative.

3.2. Modificări „neinspirate" ale textului versiunii din 1921

După cum afirmam mai devreme, revizuirea făcută de traducător asupra versiunii sale din anul 1921 a avut, îndeobşte, un rol benefic; totuşi, pe alocuri, modificările introduse lasă de dorit, făcând ca varianta de text primară să fie de preferat. Dintre toate cazurile de acest fel pe care le-am depistat în Epistola către Galateni am ales doar trei, asupra cărora ne vom opri în cele ce urmează.

Gal. 2:2

CORNILESCU 1921: „le-am arătat Evanghelia, pe care o propovăduiesc eu între Neamuri. Apoi am arătat-o deoparte celor socotiţi ca mai cu vază, ca nu cumva să alerg sau să fi alergat în zădar".

CORNILESCU 1924: „le-am arătat Evanghelia, pe care o propovăduiesc eu între Neamuri, în deosebi celor mai cu vază, ca nu cumva să alerg sau să fi alergat în zădar".

Cele două versiuni redau diferit sintagma κατ' ἰδίαν, al cărei înţeles este cel de 'în particular/în privat' (BDAG, *s.v.*). CORNILESCU 1921 surprinde bine ideea din original, traducând sintagma prin *deoparte*, *i.e.* 'separat/ în particular'. Această variantă traductologică se bucură şi de o susţinere exegetică fermă (vezi Dunn 1993, p. 92; Martyn 1997, p. 191)

---

vreunul dintre convertiţii săi să spună «eu îi aparţin lui Pavel» (1 Cor. 1:12) – dorinţa lui arzătoare era să-i logodească pe convertiţii săi, ca să spunem aşa, cu Hristos, căruia trebuiau să-i dea loialitatea lor neîmpărţită".

22 Metzger (2002, p. 524) notează: „Textus Receptus, urmând C D^c K L P Ψ şi cele mai multe minuscule vg^{mss} syr^h goth eth *al*, adaugă τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι din 5:7".

23 Adăugirea apare şi în textul bizantin (BYZ) pe care l-am consultat în studiul de faţă, precum şi în versiunea KJV.

CORNILESCU 1924 preferă termenul *îndeosebi*, care are sensul 'mai cu seamă/ mai ales'. Este drept că termenul *deosébi* (cu varianta *îndeosebi*) poate însemna şi 'în poziţie izolată, fără a avea legătură cu alţii; separat' (DLR, *s.v.*), însă Cornilescu a tradus constant sintagma κατ' ἰδίαν (de 16 ori!) prin *la o parte/ deoparte*. Cel mai probabil, de această dată traducătorul a fost influenţat de versiunea franceză SEGOND: „Je l'exposai en particulier à ceux qui sont les plus considérés"; sintagma *en particulier* poate fi redată în limba română atât prin *deoparte*, cât şi prin *mai cu seamă*.

Gal. 3:23

CORNILESCU 1921: „Înainte de venirea credinţei, noi, Iudeii, eram închişi supt paza Legii, în aşteptarea credinţei care trebuia să fie descoperită".

CORNILESCU 1924: „Înainte de venirea credinţei, noi eram supt paza Legii, închişi pentru credinţa care trebuia să fie descoperită".

Prepoziţia εἰς din expresia συγκλειόμενοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι are un sens temporal: 'până/ până când' (BDAG, *s.v.*). Versiunea CORNILESCU 1921 redă cu mai multă acurateţe ideea paulină. Referindu-se la Lege, Apostolul Pavel foloseşte metafora pedagogului rânduit de un părinte să aibă autoritate asupra copilului minor, până la „împlinirea vremii", când fiul va ieşi de sub autoritatea pedagogului. Aşadar, Apostolul Pavel spune că, înainte de venirea „credinţei" (*i.e.* „înainte de împlinirea vremii"), noi eram sub autoritatea Legii, „închişi în aşteptarea/ până la venirea" credinţei care trebuia să fie revelată (Matera 2007, 136).

Sintagma *pentru credinţa* din CORNILESCU 1924 ar putea sugera că, înainte de venirea credinţei, oamenii au trebuit să sufere pentru ea, fiind un fel de „martiri ai credinţei" a cărei arătare o aşteptau. Probabil că traducătorul nu a avut acest lucru în gând atunci când a formulat textul, dar această interpretare a versetului este posibilă în forma curentă (*ibidem*).

Gal. 5:12

CORNILESCU 1921: „Şi, scopească-se odată cei ce aruncă tulburarea între voi!".

CORNILESCU 1924: „Şi, schilodească-se odată cei ce vă tulbură!".

Verbul ἀποκόπτω ('a tăia; a produce o separare prin tăiere; a reteza' – BDAG, *s.v.*; EDNT, *s.v.*; TDNT, *s.v.*) este dificil de tradus în contextul versetului de mai sus. Intenţia autorului sacru atunci când a folosit acest termen constituie subiectul unor dezbateri aprinse[24]; în funcţie de traducerea pe care o propunem, afirmaţia Apostolului capătă o semnificaţie sau alta: imprecaţie, ironie sau interpretare alegorică (Ştefănică 2012, p. 359). Considerăm că, în acest pasaj, Apostolul Pavel devine ironic-sarcastic: de vreme ce iudaizatorii preţuiesc atât de mult circumcizia, ar trebui să ducă până la capăt tăierea (*i.e.* să se mutileze).

CORNILESCU 1921 surprinde bine gândul paulin, folosindu-se de verbul *a scopi*, al cărui înţeles este de 'a castra' (DLR, *s.v.*). Aşadar, conform acestei redări, ceea ce

[24] Pentru o prezentare detaliată a discuţiilor purtate în jurul traducerii acest verb, vezi Ştefănică (2012).

sugerează Apostolul este ca circumcizia să meargă mai departe, până la castrare. Formularea din CORNILESCU 1924 se apropie mai mult de o imprecaţie. După părerea noastră, termenul *a schilodi*[25] nu conţine remarca ironică a apostolului, pe care o considerăm evidentă în acest pasaj.

4. Concluzii

Rezumând studiul nostru de până acum, putem spune că revizuirea versiunii CORNILESCU 1921, care a avut drept scop obţinerea unui text mai fidel celui originar (CORNILESCU 1924), a fost, în cea mai mare parte, una reuşită. Câştigul major al ediţiei din 1924 îl constituie exprimarea mai concisă, renunţarea la expresii redundante, urmarea unei variante de text grec de o calitate superioară, precum şi traducerea mai nimerită a unor termeni şi expresii, după cum am observat mai sus. Cu toate acestea, ediţia din 1924 a Bibliei „Cornilescu" păstrează neschimbate unele probleme traductologie care apar şi ediţia din 1921, iar în unele cazuri propune sintagme sau termeni mai puţin inspiraţi decât cei din prima ediţie (CORNILESCU 1921). Aşadar, putem spune că diortosirea ediţiei CORNILESCU 1921 a reprezentat un succes, însă acesta nu este unul total, ci doar parţial.

Bibliografie

A. Izvoare şi lucrări de referinţă

BDAG = Danker, F.W. (ed.), *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.

BOR = „Biserica Ortodoxă Română. Revistă Periodică Ecleziastică".

BYZ = *The New Testament in the Original Greek. Byzantine Textform 2005*, Compiled and arranged by Maurice A. Robinson and William G. Pierpont, Southborough, Massachusetts, Chilton Book Publishing, 2005.

CORNILESCU 1921 = *Biblia sau Sfînta Scriptură a Vechiului şi Noului Testament, tradusă de D. Cornilescu, cu locuri paralele*, Societatea Evanghelică Română, 1921.

CORNILESCU 1924 = *Biblia sau Sfînta Scriptură a Vechiului şi Noului Testament*, [trad. D. Cornilescu], traducere nouă, cu trimeteri, Societatea Biblică pentru Răspîndirea Bibliei în Anglia şi Străinătate, 1924.

DLR = *Dicţionarul limbii române*, ediţie anastatică în 19 vol., Bucureşti, Editura Academiei Române, 2010.

EDNT = Horst, Balz/ Schneider, Gerhard, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, 3 vol., Grand Rapids, Eerdmans, 1990-1993.

KJV = *King James Version*, Ontario, Online Bible Foundation and Woodside Fellowship; ediţie Bible Works 9.

[25] Conform DLR, *s.v.*: „Complementul [cerut de acest verb] indică fiinţe sau părţi ale corpului lor, îndeosebi mâini sau picioare".

NA[28] = *Novum Testamentum Graece, 28th edition*, in the tradition of Eberhard Nestle and Erwin Nestle, ed. Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

NRB = „Noua Revistă Bisericească".

SEGOND = *La Sainte Bible qui comprend l'Ancien et le Nouveau Testament traduits sur les textes originaux hébreu et grec par Louis Segond, Docteur en Théologie*, Paris, 1898.

SBB = ***, „ESC Minutes. Romanian", arhiva Societăţii Biblice Britanice (BSA/E3/7/3/7).

TDNT = Kittel, G./ Friedrich, G./ Bromiley, G.W. (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*. Translation of: *Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995.

B. Literatură secundară

Bruce, Frederick F., *The Epistle to the Galatians*, Grand Rapids, Paternoster/ Eerdmans, 1982.

Conţac, Emanuel, *Dilemele fidelităţii. Condiţionări culturale şi teologice în traducerea Bibliei*, Cluj-Napoca, Editura Logos, 2011.

Cornilescu, Dumitru, *Ce e cu „Adevărul Creştin" şi cu Teoria despre un „Mântuitor personal"?*, „Noua Revistă Bisericească, IV, 1922, p. 5-6.

Crainic, Nichifor, *Zile albe – Zile negre. Memorii*, vol. I, Bucureşti, Casa editorială „Gândirea", 1991.

David, P.I., *„Biblia" britanică (a lui D. Cornilescu), o traducere favorabilă prozelitismului sectant*, „Glasul Bisericii", XLVI, sept.-oct. 1987, p. 23-40.

Dunn, James, *The Epistle to the Galatians*, Londra, Hendrickson, 1993.

Fung, Ronald Y.K., *The Epistle to the Galatians*, Gordon Fee (ed.), Grand Rapids, Eerdmans, 1988.

Galaction, Gala, *E bine şi aşa*, „Luptătorul", 21 iulie 1920, p. 1.

Galaction, Gala, *Jurnal*, vol. 3, T. Vârgolici (ed.), Bucureşti, Editura Albatros, 1999.

Gaulke, Earl H., *LifeLight: Galatians, Philippians, Colossians*, St. Louis, Concordia Publishing House, 2000.

Longenecker, R.N., *Galatians*, Dallas, Word, 2002 („Word Biblical Commentary", vol. 41).

Martyn, J. Louis, *Galatians*, New Haven, Yale University Press, 1997.

Matera, Frank J., *Galatians*, Daniel J. Harriton (ed.), Collegeville, The Liturgical Press, 2007 (Sacra Pagina Series, vol. 9).

Metzger, Bruce M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, ediţia a 2-a, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2002.

Spence-Jones, H.D.M., *Galatians*, Bellingham, Logos Research System, 2004.

Ştefănică, Dragoş, *Galateni 5:12 între imprecaţie şi ironie. Avatarurile unei remarci polemice a Sf. Apostol Pavel, în tradiţia biblică românească*, în *Receptarea Sfintei Scripturi între filologie, hermeneutică şi traductologie*, Eugen Munteanu/ Ana-Maria Gînsac/ Maria Moruz (editori), Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2012.

Ştefănică, Dragoş, *Cornilescu 1924 şi sursele sale. Studiu de caz asupra Epistolei către Galateni*, „Plērōma. Studii şi cercetări teologice", XVII, 2015, 1, p. 63-86.